Ilie Bădescu

Sincronism european şi cultură critică românească

(*Occidentul, Imperiile şi Românii în marea tranziție*)

Bucureşti, 2002

Sumar

Introducere

Chestiunea periferiilor. Conservatorism, liberalism, socialism. M. Eminescu şi marxismul: o polemică şi nu numai…

Istoria este o succesiune de *experienţe spirituale trezitoare*, în cadrul cărora se cristalizează "moduri exemplare" (de a fi), "simboluri", "figuri de oameni mari", "idei-forţă", care vor dirija procesele creatoare şi "comportamentele sociale" pe durata unor epoci întregi.

În epoca modernă societatea românească a traversat o asemenea experienţă spirituală, care a mijlocit cristalizarea unei paradigme culturale noi, alcătuită din "imagini profunde", din amintirea "eroilor exemplari", din simboluri, idei-ghid, identificabile îndărătul unor teme, dar şi al unor tipuri sociale (tipul "făuritorului de proiecte", al "reformatorului moral al cetăţii" etc.), ori al unor individualităţi istorice reprezentative (T. Vladimirescu, N. Bălcescu, I.H. Rădulescu etc.) sau acţiuni istorice semnificative, etc. Acum când pregătim ediţia de faţă a cărţii ideea aceasta se bucură deja de o acreditare prestigoasă a unui mare savant britanic, A. D. Smith, care leagă afirmarea naţiunilor, în genere a popoarelor, tocmai de acest fenomen al trezirii substratului spiritual al popoarelor în şi prin mijlocirea experienţelor spirituale ale generaţiilor succesive ale unei societăţi. Sociologul britanic numeşte acest fenomen *etnoistorie.*

Etnoistoria nu este, în vederile lui A. D. Smith, tot una cu "cercetarea obiectivă şi nepasională a istoricului", ci desemnează "*viziunea subiectivă a ultimelor generaţii*" ale unei populaţii cu privire la "experienţa şi la viaţa strămoşilor reali sau presupuşi. *Această viziune este legată inseparabil de ceea ce istoricul şi sociologul numesc «mit».*

(…)Mitul nu semnifică o contrafacere sau o ficţiune; în general, miturile, mai ales miturile politice, conţin sâmburi de fapte istorice în jurul cărora au crescut agregări compuse din exagerări, idealizări, distorsiuni şi alegorie (sn. IB.). Miturile politice sunt naraţiuni

(crezute) despre trecutul eroic, care servesc unei nevoi colective în prezent şi în viitor. *Etnoistoria sau mitistoria etnică, reprezintă un amalgam de adevăruri istorice şi idealizări, în care se combină faptul variabil documentat şi mitul politic, cu accente pe elemente de legendă, eroism şi unicitate, pentru a oferi un portret mişcător şi emoţional al istoriei comunităţii, construit de şi văzut din perspectiva unor generaţii succesive ale membrilor comunităţii* (sn. IB)”[1].

Etnoistoria este un fel de lege comunitară de vreme ce este caracteristică “tuturor comunităţilor culturale din toate epocile, în vreme ce *istoria academică*, scrisă fără pasionalitate, este un fenomen minoritar, propriu unor societăţi şi unor civilizaţii anume. Poemele homerice şi Biblia sunt exemplele cele mai familiare din tradiţia occidentală a scrierilor etnoistorice; epopeea, poemul epic şi cronica au fost dintotdeauna formele principale ale etnoistoriei premoderne. Acest tip de istorie didactică are altă caracteristică: un accent pe *eroic* şi pe *demn*, *credinţă în exemplul virtuţii*, o povestire despre origini şi despre drumurile dintâi ale comunităţii, poate despre o eliberare de *asuprire* şi despre o unificare, o consemnare privitoare la fondarea cetăţii, un mit al vârstei de aur a războinicilor, sfinţilor şi înţelepţilor, un *exemplum virtutis* pentru o emulaţie subsecventă, un imbold şi un model pentru regenerarea etnică. Grecii pot să privească în urmă la Atena clasică sau la Bizanţul lui Justinian, Romanii la epoca republicană timpurie a lui Cincinatus şi a lui Cato, evreii la regatele lui David şi Solomon sau la Timpul Înţelepţilor, perşii la epoca sasanizilor, indienii la epoca vedică şi chinezii la epoca clasică a lui Confucius”[2]. Putem consemna, desigur, şi numai în treacăt, virtuţile şi marea slăbiciune a concepţiei lui Smith asupra etnoistoriei. În vederile lui scrierile homerice şi Biblia fac parte nediferenţiată dintr-una şi aceiaşi etnoistorie ca şi cum ar încadra fiecare simple experienţe de substrat etnic, eventual idealizate, a căror unică menire este de a înălţa faptele istorice la formula lor de *exemplum virtutis* şi doar atât. Etnoistoria, într-o atare înţelegere, dizolvă, iată, cea mai semnificativă dintre experienţele fondatoare ale popoarelor aceea prin care lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu şi a Duhului sfânt străbate viaţa noastră şi a toată făptura, mijlocind înţelegerii noastre învăţătura revelată, în cele două expresii ale ei: revelaţia naturală (dăruită nouă prin fapta şi învăţătura profeţilor şi prin opera geniilor) şi revelaţia supranaturală,

dăruită nouă în şi prin chiar procesul recreator al întregii făpturi, urmare a înomenirii lui Dumnezeu Fiul.

Dincolo de acest neajuns al definirii înguste a etnoistoriei se cuvine să reţinem observaţia esenţială a lui Smith referitoare la inegala ei "distribuire între populaţiile lumii" şi, în cadrul unei populaţii date, între straturile şi segmentele aceleia. "Unele comunităţi sunt înzestrate cu etnoistorii bogate şi bine documentate, în vreme ce altele sunt lipsite de trecutul lor şi au puţine documente referitoare la faptele strămoşilor/predecesorilor lor. Pe întreg, etniile *majore* au fost capabile în virtutea monopolului lor politic să acumuleze şi să îşi conserve moştenirea etnică, în special etnoistoria lor. Ele au documente bogate, o memorie diversă şi bogată, coduri de comunicare dezvoltate, **stocare** instituţională a documentelor şi o clasă de specialişti în crearea, prezervarea şi transmiterea unor asemenea documente, în principal preoţi şi scribi, dar şi barzi, profeţi, şi artişti. Multe dintre *etniile* periferiale şi demotice de mai mică dimensiune au fost excluse, ţinute departe de instrumentele transmiterii politice şi lipsite de suportul instituţional, fiind lipsite uneori şi de clasa de specialişti, de canale de comunicare, astfel că n-au fost capabile să salveze prea mult din etnoistoria lor dincolo de durata câtorva generaţii. Amintirile şi deci memoria lor sunt limitate, eroii lor sunt obscuri, şi tradiţiile lor, dacă nu încâlcite cu ale altora, vecini mai puternici, sunt punctuale şi sărac documentate"[3]. La aspectul inegalei propagări a etnoistoriei în viaţa popoarelor trebuie să-l adăugăm pe acela al inegalei integrări a diverselor modalităţi de exprimare a etnoistoriei, de la cele epice, la cele mitice şi religioase. Peste toate acestea se ridică şi problema conflictului diverselor etnoistorii la scara unei arii date, cum ar fi, bunăoară, conflictul între cele două mari tradiţii etnoistorice europene, cea franceză şi cea germanică, la care se supra-adaugă conflictul între etnoistoria rusă şi cea occidentală, ori, în aria transilvăneană, conflictul dintre etnoistoria românească şi maghiară, pe fondul cărora pot să se declanşeze adevărate războaie culturale, în şi prin care o anumită tradiţie etnoistorică este supusă unei agresiuni spirituale sui generis, cum s-a întâmplat în rânduri repetate cu etnoistoria poporului român, supusă unei triple agresiuni, de la vest, de la sud şi de la est.

Chestiunea pe care n-o examinează A. D. Smith este tocmai "războiul" etniilor contra forţelor care agresează etnoistoria.

Fenomenul acesta al agresiunii etnoistorice, al războiului pentru "distrugerea" memoriei colective, contra miturilor, a eroilor, în genere agresarea *patriotismului etnic,* reprezintă trăsătura dominantă a unor epoci întregi în cazul unor etnii. Aşa a fost epoca agresiunii comuniste. Pentru români aceasta a fost epoca unui război neîncheiat între "promotorii" etnoistoriei şi ai memoriei culturale a poporului român şi agresorii acestei memorii. Propagatorii şi agresorii au stat uneori la aceleaşi birouri, s-au ştiut unii pe alţii şi s-au supus fiecare "comenzilor" nevăzute: vocea stăpânilor în cazul agresorilor şi vocea poporului anonim în cazul propagatorilor, exponenţilor, adeseori tăcuţi ei înşişi dar nedeviaţi de la linia propagării memoriei colective, a tradiţiei, a simbolurilor, a ideilor etc., în ciuda primejdiei întemniţărilor şi a morţii civile şi fizice. Biserica s-a aflat în prima linie a acestui "război tăcut", dar nu mai puţin primejdios. În plină eră de interdicţie a religiei, mari duhovnici şi teologi au reuşit să smulgă de sub pecetea tăcerii un mileniu de memorie etnoistorică, mileniul daco-roman sau al străromânilor. Deodată, de sub apăsarea grea a neamintirii au fost ridicate în prim planul memoriei culturale o viaţă religioasă şi literară de o rară bogăţie la Dunărea de jos. Statul de cultură de la Dunărea de jos îşi descoperă astfel o temelie în această *protonaţiune spirituală*, *religioasă*, reprezentată prin figuri ilustre, precum Dionisie Exiguul, descoperitorul computului pascal şi deci creatorul calendarului creştin, silit să plece la Roma de la Tomisul daco-roman cu o viaţă creştină de o extraordinară intensitate, de vreme ce fondatorul calendarului creştin este din Tomis. La aceştia se adaugă sfinţii martiri ai aceleiaşi perioade şi toate acestea aduse la lumină de sub lespedea uitării colective de către vrednicia şi eroismul, tăcut şi el, al acestor teologi şi preoţi luptători în plină eră comunistă. La ei se pot adăuga atâtea figuri de mari duhovnici şi teologi, precum părintele Stăniloaie, care-au învins secolul cu toată grozăvia lui şi au răzbit asupra uneia dintre cele mai cumplite maşini de război anticultural, anticristic şi deci antiuman.

Există în cultura românească modernă o îndelungată tradiţie în ceea ce priveşte resuscitarea unor structuri şi civilizaţii istorice şi ridicarea lor la rang de *epoci adoptive*, cu valoare de îndreptar, de entităţi model în formarea şi orientarea spiritului public. Epoca voievodală a dobândit, deopotrivă în istoriografie cât şi în reprezentările comune, un asemenea caracter. Se iveşte iată posibili-

tatea să caracterizăm epocile prin culturile care au precumpănit în cuprinsul lor. În raport cu tipul de cultură predominantă, epoca 1821-1880, de pildă, a fost o epocă a "*culturii eroice*" şi a "mesianismului românesc" (M. Eliade); "...câțiva oameni trebuiau să facă tot şi să facă repede. Dar ce voință înspăimântătoare de creație! Gestul spiritual dominant al secolului al XIX-lea românesc este un gest al Renaşterii: creații de mari modele, planuri gigantice, conştiința demnității umane, mesianism românesc; Dumnezeu era cu noi"[4]. Rodul cel dintâi al culturii eroice şi al epocii a fost sincronizarea României cu tendințele majore ale istoriei europene. Pe de altă parte, e nevoie să precizăm că sincronizarea modernă a societății româneşti cu Europa occidentală ar trebui examinată şi în planul economiilor nu doar în acela al culturii. S*incronizarea economică* cu Occidentul a fost guvernată de cu totul alte legități decât sincronizarea culturală.

Abia cercetarea "sincronismului economic" ne va îngădui să facem o "lectură sociologico-istorică" adecvată a curentelor *culturii critice* din România, care s-au şi generalizat în spațiul românesc de-a lungul întregii epoci moderne, conferind modernității româneşti o tipică alternanță între cele două tipuri de paradigme culturale: cultura eroică şi cultura critică.

Dintr-un alt unghi de privire, va trebui să ținem seama de un aspect cu totul particular pentru aria Europei răsăritene. Supraviețuirea până astăzi a imperiilor în această arie a avut o influență covârşitoare asupra popoarelor sud-est europene. A te afla în aria de influență a imperiului nu mai prezintă nici un fel de avantaj. Dimpotrivă. La dezavantajul *dominației* se adaugă, în epoca modernă, acela al *periferializării*, al coborârii popoarelor la o condiție suburbială tragică. Mai mult încă, începând cu era căpitalistă modernă, se iveşte primejdia unei dependențe noi, aceea față de marea *metropolă capitalistă*, fenomen pe care I. Wallerstein l-a denumit *periferializare economică*.

După "Războiul de 200 de ani" cu Imperiul Otoman, o dată cu secolul fanariot, Principatele au fost împinse în "suburbia" imperiului, pentru ca în veacul al XIX-lea să asistăm la trecerea economiei româneşti din *suburbia imperiului* în *suburbia metropolei capitaliste* occidentale.

Mersul culturii s-a sustras însă acestei tendințe, astfel că în tot cursul secolului al XIX-lea asistăm la o sincronizare a culturii

româneşti” cu marile desfăşurări ale culturii europene. Transformarea stării de *periferie economică,* proprie Ţărilor Române la începutul modernităţii, într-o stare de profundă *sincronizare culturală europeană* reprezintă opera “culturii eroice” şi a oamenilor săi, care au fost totodată şi făuritorii *statului naţional* român. Imperativul deplinei afirmări a *culturii naţionale* a fost urmat de elitele culturale româneşti cu o remarcabilă tenacitate, în ciuda adversităţii unor forţe şi tendinţe opozante puternice: *existenţa celor trei imperii* (ţarist, otoman, austroungar) care şi-au exercitat pe rând sau chiar coextensiv dominaţia asupra Principatelor; *acţiunea metropolei*, interesată ea însăşi în menţinerea Principatelor în starea de “periferie economică” etc.

Atragerea societăţii româneşti în ordinea capitalistă, a însemnat, iată, relansarea, într-o a doua etapă, a proceselor “periferializării” economice şi politice, cu tot ceea ce înseamnă aceasta: capitalism dependent faţă de marea metropolă, elite complexate şi obediente, risipă şi lux până la parazitism, conduită prădalnică, politici de dispreţuire a propriului popor şi de aservire faţă de cercurile de interese străine etc. Într-un atare context, se declanşează reacţia societăţii româneşti la o asemenea stare, prin făuritorii *culturii critice*.

În condiţiile decalajului economic faţă de Europa occidentală, societatea românească, prin personalităţile sale, creează una dintre marile “culturi critice” europene, comparabilă în zonă doar cu cea poloneză. Economia românească devenise “locul” de funcţionare a unui “capitalism periferial”, prădalnic şi extravertit (bazat pe furtul de plusprodus prin mecanisme fiscale şi speculative, cum o să arătăm în cuprinsul acestei lucrări). Cultura critică reprezintă reacţia faţă de această nouă situaţie istorică, dă expresie tendinţelor de ridicare a “periferiei”, de scoatere a ei din starea de aservire economică în care se află. Acesta este înţelesul istoric fundamental al culturii critice şi orice încercare de a o asimila curentelor romantice agrariene, de tip apusean, se bazează tocmai pe ignorarea acestui înţeles.

Cultura critică a dezvoltat o *formula mentis* românească în context european, care are multe elemente comune (sincronisme), dar şi multe deosebiri faţă de cele care precumpănesc în cultura occidentală. Ea reprezintă *modul specific românesc* de a răspunde solicitărilor istorice (conjuncturii europene) din epoca modernă.

Sensurile sincronizării în Europa, în particular, cu Occidentul, nu pot fi negate, ci aprofundate, iar înțelesurile culturii critice trebuie “reaşezate” în strânsa lor corelație cu starea societății româneşti şi deopotrivă cu interacțiunile dintre societatea românească şi marea metropolă occidentală. Numai din acest unghi pot fi cercetate relațiile secundare pe care cultura critică le-a întreținut cu alte curente culturale europene. Până acum am fost obişnuiți cu circumscrierea ideii de sincronism la formele culturii, astfel încât putem afirma că moştenirea lui Lovinescu n-a fost încă depăşită. Noi considerăm că sincronizările cu Apusul Europei trebuie extinse şi la structurile economice, aşa cum a procedat, în analizele lui, Zeletin. Nu putem rămâne însă nici la “moştenirea lui Zeletin”, prea puternic marcată de concepția “liberalistă” în analiza economiilor care au intrat cu întârziere în era modernă. În scrierile lui Zeletin, corelația *pozitivă* dintre dezvoltarea comerțului şi a burgheziei, pe de o parte, şi dezvoltarea națiunii, pe de alta, este una postulată, dar nedemonstrată.

Acțiunile de sincronizare a economiei româneşti cu economia occidentală au dus, în mod paradoxal, la o desincronizare a ritmului şi fazelor dezvoltării (esența decalajelor economice față de Europa apuseană), împingând economia românească în “periferia” metropolei occidentale. Cultura, aşa cum am precizat, n-a putut fi abătută din drumul ei. Din cultură sincronizată cu marea cultură occidentală, ea devine, din “nevoi româneşti”, cum ar spune Ibrăileanu, “cultură critică”. Despărțirea trendului cultural de cel economic are cu totul alte înțelesuri decât cele pe care ni le-au desluşit Zeletin şi Lovinescu. Mecanismele economice, sociale, culturale şi psihologice ale sincronizărilor, protocroniile şi “eucroniile”, vor fi cercetate de noi într-un dialog deschis şi o confruntare principială cu acele curente de idei care au venit în atingere directă sau indirectă cu problemele dezvoltării națiunilor mici, intrate cu întârziere pe calea evoluției capitaliste.

Ceea ce aduce nou lucrarea noastră față de cercetări atât de prestigioase, româneşti şi străine, se referă la *fatalitatea apariției culturilor critice* în societățile pe care mersul istoriei le-a împins în periferia marilor metropole apusene şi la importanța decisivă a culturilor critice pentru afirmarea ființei naționale a tuturor societăților aflate într-o situație periferială. Acolo unde aceste culturi întârzie să apară, ori sunt prea fragile, societățile, în ființa lor, sunt

vulnerabile. De aceea, pentru noi, românii, M. Eminescu şi toţi ceilalţi exponenţi ai culturii critice româneşti, de la junimişti la "ortodoxiştii" de la *Gândirea,* de pildă, au o însemnătate care vizează însăşi existenţa şi supravieţuirea noastră ca naţiune europeană modernă şi ca *stat de necesitate culturală la gurile Dunării*, cum stă scris în marea carte de teorie a lui Mihai Eminescu. În fine, sunt dator cititorilor acestei cărţi, acum când m-am încumeta a o reedita, cu unele lămuriri la o chestiune pe care a inventat-o în întregime *critica diversionistă* şi pe care a preluat-o, în naivitatea ei, *sociologia beletristică*, chestiunea *raportului dintre sociologia lui Mihai Eminescu şi marxism*. Modul în care a fost abordată chestiunea în cadrul criticii de întâmpinare a cărţii, pe toată perioada de 20 de ani, de la un articol din "România literară", la apariţie, la un capitol din remarcabila carte a dnei Katherine Verdery, tradusă şi în româneşte în 1991, este o ilustrare a *mimetismului periferiilor. Societăţile "întârziate" împrumută, adeseori, de la societăţile dezvoltate instituţii şi doctrine politice gata elaborate. Elitele false îşi ascund neputinţa în spatele formulelor împrumutate. Una dintre caracteristicile dintâi ale ţărilor "întârziate", aşadar, este "forma fără fond", împrumutată, şi doctrina fără substanţă, ruptă de realităţi*. Forma socială este, în orice societate, răspunsul la forţele de presiune ale mediului. Grupurile care creează ori doar împrumută forma socială de răspuns la acţiunea mediului intern şi extern se numesc "elite".

Cum mediile sociale sunt diversificate, elitele însele sunt şi ele diversificate[5]. Presiunea mediului economic, de pildă, (extern şi intern) creează elita economică. Presiunea mediului politic, la rândul ei, creează elita politică şi aşa mai departe (ibidem). Elitele se deosebesc între ele în funcţie de "aportul creator" la modelarea *formei sociale* în termenii căreia o elită îndrumă societatea din care s-a ridicat spre căutarea răspunsurilor la presiunea mediului extern şi intern. Forma socială de răspuns este, aşadar, un "compromis" între *imitaţie* şi *creaţie*, între *adaptare mecanică* (la o formă împrumutată) şi inovaţie, care este un fenomen de *adaptare creatoare* (în conformitate cu specificul şi cu necesităţile mediului intern). Caracteristica cea dintâi a unei elite constă, aşadar, nu în faptul că a *creat* o formă socială (ori de alt tip), căci, cum vedem, elitele pot fi cu totul necreative, ci în faptul că *îndrumă* (prin convingere sau prin silnicie) o

anumită *masă* ori un segment din câmpul întregitor al societății respective spre a le determina *să susțină* o anumită formă.

Prin urmare, elitele se disting între ele după cum *îndrumă* masele spre *forme imitate* (create în alte societăți) ori spre *forme specifice, create* anume pentru a răspunde în termeni locali şi deci *în mod specific presiunii* mediului intern şi extern. Lucrul acesta se petrece şi cu sistemele de gândire, deci cu ideile politice, sociale, etice, economice etc., pe care le îmbrățişează o "elită" pentru a interpreta, adică a tălmăci (înțelege) lumea şi solicitările ei. Forma socială, oricare ar fi ea, conține, iată, un compromis al mediilor (extern şi intern), al proceselor mentale (de imitație şi de creație), şi al îndrumărilor (spre forme imitate ori spre forme create).

La începuturile oricărei epoci de modernizare, se constituie elite care se grăbesc spre pupitrul îndrumării maselor şi cum voința de îndrumare nu este însoțită de o putere creatoare pe măsură, ele recurg la forme gata fabricate în alte societăți, pe care le vestesc celor "de acasă", prezentându-le drept forme salvatoare. Elitele care s-au pus în slujba formei imitate, pretind pentru ele încadrări misionare, îndreptățirea de a fi socotite vestitoare ale vremurilor noi, elite reformatoare. Aceşti pretinşi apostoli ai unui timp care vine se dovedesc a fi doar "glosatorii" unui timp care succede. Aşa s-au petrecut lucrurile în România. Epoca de ieri, ca şi cea de azi, deschisă de anul 1989, este plină de "gălăgia" lor. Ei pretind astăzi că aduc salvarea, odată cu forma imitată din Apus (aşa cum ieri, apostolii comunismului au pretins că aduc salvarea de la Răsărit). Două au fost formele şi ideile fabricate în altă parte şi asumate de "elitele localnice", "indigeniste", spre a fi prezentate drept "forme" şi "idei" salvatoare maselor păcălite de acasă: *forma şi ideea liberală*, paradoxal alternată de *forma şi ideea socialistă*. Aşa cum s-a întâmplat ieri, în pragul epocii junimiste, s-a întâmplat şi azi, în periada "fronturilor salvării naționale" şi în era "convențiilor" care şi-au arogat şi ele un rol misionar de "alianțe" care vin spre popor să-l "salveze", tot prin serviciile unor forme şi cadre împrumutate. La cele două idei – liberală şi socialistă – a răspuns, ieri ca şi azi, *ideea conservatoare*. Nu întâmplător, doi dintre exponenții de înaltă creativitate ai ideii conservatoare - Titu Maiorescu şi M. Eminescu - au polemizat atât cu *ideea liberală* cât şi cu *ideea socialistă*. Vom recapitula pentru corecta informare a cititorului şi din respect pentru adevăratul jurnalism, această strălucită polemică de la începuturile modernității noastre, fiindcă în mediul ei a fost creată cea mai originală idee socială şi

politică românească în epoca modernă, *ideea formei fără fond* deopotrivă cu sistemul sociologic cel mai adaptat condițiilor noastre, care are drept centru pivotal *teoria eminesciană a păturii superpuse.*

În plus, vom ieşi în întâmpinarea unei anumite specii de mediocritate jurnalistică din zilele noastre care-şi *leagă speranțele* de o *iluzie*, tipică şi ea pentru vremurile începuturilor: iluzia că zeflemeaua, ironia uşoară dar şi vulgară, ar fi în stare să ascundă lenea de gândire, lipsa muncii încordate şi a unei creativități cât de reduse în exercițiul adresării publice.

Spuneam, iată, că la startul modernității noastre, doi mari *exponenți ai ideii conservatoare*, polemizau cu cei ce-şi imaginau a fi îndreptățiți la îndrumarea românilor în numele formei şi ideilor apusene imitate. Cei doi exponenți ai *luptei cu forma fără fond* erau Titu Maiorescu şi M. Eminescu, iar *formele imitate*, cu care polemizau ei, erau *liberalismul* şi *socialismul*. Acela care a combinat în una şi aceeaşi idee riposta contra *formei liberale* cu riposta contra *formei socialiste* a fost M. Eminescu. El a fost şi este urât, din această pricină, şi de cei ce se leagănă în *somnul lenei socialiste* şi de cei ce se dezmiardă în *lenea liberală*. Din această pricină gândirea sa are o actualitate atât de dramatică. Nu ne-am întoarce la momentul acelei lupte, dacă n-ar dovedi o asemenea dureroasă actualitate, dacă anumite grupări liberalo-socialiste nu s-ar fi mobilizat contra lui Mihai Eminescu şi, evident, contra tuturor acelora care-au îndrăznit să reafirme valabilitatea şi creativitatea *ideii eminesciene* în domeniul sociologic şi politic (al ştiinței politice). Locul în care riposta lui Eminescu împotriva liberalismului imitat (rosettist) s-a unificat cu riposta contra socialismului de imitație este polemica cu frații Nădejde. Reiau aici, prin citare, argumentația pe care o făceam încă în 1983, în cartea pe care tocmai o reedităm, "*Sincronism european şi cultură critică românească*", unde am prezentat, cred, între primii, polemica lui Eminescu, din anii 1880, cu *ideea socialisto-marxistă* a fraților Nădejde, în chestiunea capitalismului din țările rămase în urmă ("periferia" sistemului mondial modern)[6]. Vom relua in extenso, mai jos, şi prin citare din ceea ce scriam atunci, în 1984, în cartea pe care o edităm azi, evident *completată dar nu revizuită*.

Curiozitatea începutului modernității noastre stă, spuneam, şi în bizara înmănunchere a ideii liberale cu cea socialistă în lucrări dintre cele mai reprezentative pentru liberalismul românesc, cum este aceea a lui Zeletin, ceea ce va stârni o a doua reacție de data aceasta chiar din tabăra social-democraților, contra acestei specii de sincretism liberalo-marxist. Este vorba de reacția lui Şerban Voinea într-o carte cu titlu

sugestiv: "Marxism oligarhic". Sociologul social-democrat clasifica lucrarea gânditorului liberal în categoria celor care împărtăşesc o formulă de marxism oligarhic. Zeletin recurgea la ilustrări din *Capitalul* lui Marx încât o parte a eşafodajului demonstraţiei sale e luat de aici.

Însă acest sincretism este câteodată doar unul de suprafaţă, căci nu vizează concepţia, ci *preocuparea comună* a celor trei specii de teoreticieni: marxişti (Marx însuşi), liberali (Zeletin) şi conservatori (Eminescu) pentru *a defini una şi aceeaşi conjunctură singularizatoare* a istoriei moderne: *periferia şi periferialismul.* Din sesizarea *conjuncţiei* unor *doctrine şi concepţii atât de diferite* într-un *efort creator unic de definire (înţelegere)* a *specificului periferiilor*, o anume plebe jurnalistică, fără instrucţie şi fără moralitate profesională, mi-a scos acuzaţia de înregimentare a lui Eminescu la marxism*. Că lucrurile nu stau aşa şi, în plus, că nu mie mi s-ar putea reproşa lucrul acesta, este dovedit prin prin ediţia din 1984 la cartea de faţă, în care am dezvăluit două laturi ale chestiunii: a) prin polemica lui Eminescu, de atunci, cu ideea socialistă a fraţilor Nădejde arătam că *ideea conservatoare* e mai presus de *cea socialistă* (ca putere de pătrundere a lucrurilor) când e vorba de cercetarea situaţiei periferiilor; b) prin examinarea, în fundamentele lor, a ideilor aruncate în luptă, dovedeam că *deşi socialismul marxist se arată preocupat, ca şi liberalismul, de înţelegerea fenomenelor de "periferialism", nici unul şi nici altul nu pot explica* ***periferializarea*** *istorică, fiindcă aceasta nu ţine, în esenţa ei de "capitalismul modern" şi, deci, de efectele forţelor "capitalului", oricum ar fi fost interpretată acţiunea istorică a acestuia (în sens liberal ori marxist), ci de cu totul alte cauze, pe care M. Eminescu, prin ideea conservatoare, le examinase, găsindu-le şi conceptul, în* ***teoria păturii superpuse****. Nu* ***capitalul*** *e vinovat de* ***mizeria periferiilor****, cum credeau marxiştii, ci* ***pătura superpusă****, cum dovedea M. Eminescu în polemica răsunătoare cu socialismul (marxismul) fraţilor Nădejde.* Căutarea cauzei

* Un ins malonest şi semidoct (unul dintr-o serie mediocră care a explodat în publicistica de după 1989) scrie într-o publicaţie obscură numită (sic!) „Observator cultural" (cu articole troţkiste de poliţie politică renăscută dintr-o epocă de tristă amintire când un Ludo *et eiusdem farinae* se lăfăiau în *presa* ocupantului comunist) scrie că l-am făcut pe Eminescu… „protomarxist". Insul face confuzie între „marxism" şi curentul „materialismului sociologic" în care P. Sorokin îi încadrează şi pe marxişti şi pe durkheimişti fără ca vreun „literator hipermediocru" să-l fi acuzat că l-a trecut pe Durkheim la marxişti.

nefericirii “periferiilor” îl plasează pe Eminescu *în contra curentului socialist* de gândire, lucru pe care îl afirmam în cartea mea din 1984, din care citez, de-a dreptul, pentru a scurta drumul demonstrației: “*Eminescu nu este de acord cu ideea [socialistă] împărtășită de frații Nădejde, că, în sine, organizarea bazată pe capital este cauza mizeriei. Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe decădere economică. În Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decăderea economică, ci, dimpotrivă. Şi atunci, spune Eminescu, trebuie căutată adevărata cauză specifică, aceea care generează întâi decăderea economică şi apoi, în strânsă dependență de aceasta, degradarea morală, religioasă, culturală şi chiar degenerarea biologică”.*

Şi pentru a dezvălui reaua credință la toți cei ce mi-au imputat ieri şi-mi reproşează azi că “l-aş fi făcut marxist pe Eminescu”, reiau şi citatul din opera poetului, pe care îl reprodusesem şi în cartea din 1984 în acelaşi context în care îl citez şi acum (doar paginile diferă):

«Nouă ni se pare că adevărata cauză a mizeriei e cu totul altundeva (decât în organizarea bazată pe capital şi pe proprietate, aşa cum spun frații Nădejde în broşura lor, n.ns.); că ea e în ***caracterul*** *întregii dezvoltări liberale, începute în secolul trecut, că-şi are temeiul în* ***organizarea raționalistă în locul vechei organizări mai naturale*** *(...) Sunt aici* ***mii şi mii de oameni care nu compensează prin nimic munca societății ce-i susține****, care în schimbul a patru clase primare sau a Codului Boerescu, învățat pe dinafară, iau de la nație, în puterea* ***organizării lor în societate de exploatare****, zeci de mii de franci, ca retribuțiuni anuale.* ***Trebuințele aristocratice*** *ale plebei ignorante,* ***ale plebei liberale****, intelectual sterpe şi moraliceşte decăzute,* ***iată ceea ce apasă asupra poporului****.* ***Această presiune*** *nu ar exercita-o nici capitalul moştenit, nici cel câştigat prin muncă proprie. Acesta e, din contra, totdeauna la* ***dispoziția muncitorului****, căci* ***dacă n-ar fi, ar rămâne improductiv****.* ***Dacă socialiştii români*** *ar face bine să cerceteze* ***sub câte forme bugetare****, fie ale comunei, ale județului, ale statului, se escamotează şi cel din urmă ban câştigat de omul din popor prin muncă, pentru a hrăni cu* el clasa de postulanți şi de ambițioşi de rând care trăiesc din fondul mizeriei comune, fără nici o compensație pentru aproapele lor, atunci s-ar convinge că răul la noi este cu totul de altă natură”. “La noi mizeria e produsă în mod artificial, *prin introducerea* ***unor organizații*** *şi a unor* ***legi străine,***

nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a ţării, ***organizaţie care costă prea scump şi nu produce nimic»*"** (citatele se află la pagina 302-303 a cărţii noastre, "Sincronism european şi cultură critică românească", apărută în 1984 la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, prin curajul unor oameni ca regretatul George Timcu şi remarcabilul om de editură şi de carte, Mircea Mâciu, care, cu toate gesturile acelea nu s-au înghesuit niciodată la pupitrul dizidenţei, deşi ceea ce săvârşeau ei era dizidenţă. Chestiunea, pe care o ridicasem atunci, inclusiv evidenţierea acelei polemici a lui Eminescu deopotrivă cu ideea socialistă şi cu cea liberală, îndrăznind în 1984 să-l îndreptăţesc pe Eminescu şi nu marxismul, este de o extraordinară actualitate şi, de aceea, coborâm la originile examinării ei. Fiindcă şi azi, ca şi pe vremea lui Eminescu, reapare primejdia unei greşite înţelegeri a *capitalismului* în *periferia sistemului mondial*, iar această înţelegere are efecte pragmatice dintre cele mai dăunătoare la scara politicilor economice. *În faţa gravităţii problemei sunt cu atât mai uluit şi mâhnit de superficialitatea cu care, până azi, unii critici se raportează la cartea mea din 1984, unde am stăruit în adâncime asupra polemicii lui Eminescu tocmai cu marxismul fraţilor Nădejde*. Cât de ciudat este să aflu azi, ca şi ieri, din cărţi şi articole încordate, semnate de K. Verdery ori N. Manolescu, specialişti altminteri reputaţi în domeniile lor, dar şi din mâzgălelile unor obscuri jurnalişti, precum cel al cărui nume nici nu mă ostenesc a-l menţiona care-a fost şi a rămas un ideolog de serviciu, deşi se crede un îndrumător moral[7], că eu l-aş fi încadrat pe M. Eminescu printre marxişti.

În 1984 examinam polemica lui M. Eminescu de la "Timpul" cu ideea marxistă a fraţilor Nădejde tocmai în chestiunea explicării sărăciei, a mizeriei din ţările întârziate, care, ca şi România, în loc să înainteze întru civilizaţia Apusului, se vedeau împinse în "semibarbarie". În vederile lui Eminescu, cauza acestei tragice răsturnări de ax istoric (şi deci inaugurarea "trendului suburbial") nu era "capitalul", cum susţineau fraţii Nădejde, reputaţi promotori ai ideii socialisto-marxiste, ci pătura superpusă, ori, cu un alt termen, sistemul oligarhic anume creat de către cei ce se precipită la vârful societăţii nu spre a o sluji, ci spre a se îmbogăţi grabnic, chiar cu preţul unei pauperizări brutale a poporului întreg. Am extras un lung pasaj tocmai din cartea mea apărută în 1984, cu tot cu citatul din articolul lui Eminescu (care se află şi el în aceeaşi carte, subliniez din

nou, exact în succesiunea pe care am reprodus-o aici), pentru ca cititorul de astăzi să aibă dovada mizeriei morale a criticii diversioniste de ieri şi de azi, care nu se dă în lături nici chiar de la falsificarea adevărului, dacă interesele celor care-i comandă i-o cer. Pasajul citat mai sus se regăseşte în cartea din 1984, cum am precizat deja, la p. 302-303. Preluasem, la vremea în care scrisesm cartea, textul lui M. Eminescu din ediţia de ***Opere***, în patru volume a lui Creţu, unde respectivul text fusese inclus chiar sub titulatura ***Socialismul fraţilor Nădejde***.[8]

Atrăgeam, iată, atenţia încă din 1984 asupra unei polemici celebre a lui Eminescu, în care poetul demistifica totala sterilitate a ideii socialiste. Precizasem chiar atunci că ideea socialistă, deci marxismul, n-ar fi putut sluji unei explicări adecvate a situaţiei "periferiilor" economice, a căror trăsătură este tocmai abaterea de la linia dezvoltării organice, *bazate, altfel spus, pe funcţia productivă a capitalului*. Încât, conservatorismul lui Eminescu nu respinge *capitalismul,* deşi respinge cele două "fructe" îndoielnice, ca putere hrănitoare, ale acestuia: *liberalismul şi socialismul*. Iar ceea ce scriam tot atunci în 1984 şi tot în cartea citată este încă mai limpezitor în legătură cu respingerea de către Eminescu a ideii socialiste, încât doar un om de rea credinţă mi-ar fi putut imputa că l-aş fi făcut pe Eminescu marxist. ***Cum ar fi fost să-l fac marxist în aceeaşi carte în care dovedeam că Eminescu respinsese ideea socialistă şi marxismul fraţilor Nădejde tocmai pentru că acestea nu aveau puterea să explice cauza mizeriei din ţările întârziate***. *Marxismul identificase cauza în* ***capital****, pe când Eminescu o identifica în* ***pătura superpusă*** *şi în* ***organizaţia*** *pe care aceasta o introdusese, care era* ***scumpă*** *şi nu producea nimic. Teoria păturii superpuse şi a* ***cheltuielilor împovărătoare*** *ale unei organizaţii introduse de o* ***elită necreatoare*** *prin* ***imitarea formei apusene****, este, iată, riposta lui Eminescu atât contra marxismului cât şi contra ideii liberale, cărora le contrapunea ideea conservatoare a unei evoluţii organice, bazată pe dezvoltare treptată, chiar dacă pare prea lentă*. "*Aşadar*, scriam în 1984, în cartea citată, *prin* ***evoluţie organică*** *Eminescu înţelege acea dezvoltare bazată pe o legătură organică între* ***popor*** *şi* ***clasele superioare****, adică pe un* ***raport de compensaţie*** *în care poporul produce avuţia, iar pătura superioară produce forma de organizare, inteligenţa, cultura adecvate unui raport economic pozitiv, în care*

beneficiile să depăşească costurile. ***Raportul de capital*** *permite, după Eminescu,* ***un atare mod de organizare socială****. În Europa de sud-est, s-a introdus o <<organizare raţională>> (citeşte: artificială), bazată pe un raport de <<superpunere>>, în care consumul depăşeşte producţia, iar pătura de sus se organizează într-o societate de exploatare, fără relaţii organice cu societatea reală şi deci fără un raport economic pozitiv, de compensaţie. De aceea modelul analitic pentru suburbie trebuie să fie altul decât cel specific ariilor metropolitane*”[9]. Critica pe care Eminescu o face ideii socialiste este o bună ocazie pentru a dovedi că nu *capitalul* este de vină pentru *mizeria popoarelor*, cum susţin marxiştii-socialişti, ci un anume tip de organizare raţională, artificială, introdusă prin imitaţie, fără legătură cu fondul, cu starea şi trebuinţele poporului şi aflându-se din această pricină într-o totală nepotrivire cu fondul intern şi într-un *decalaj* cu starea reală a societăţii pe care zadarnic încearcă să-l depăşească, în speţă, să-l compenseze, cu preţul vieţii sale, poporul însuşi. În loc de a *crea* o organizaţie “naturală”, adecvată stării unei societăţi, puterilor şi trebuinţelor ei reale, pătura superpusă alege să introducă, prin imitaţie, una din import şi o face sub inspiraţia celor două idei dominante ale epocii - ideea socialistă şi ideea liberală. Această “organizaţie raţională”, copiată, este cauza mizeriei şi a împingerii României în “suburbia Occidentului”. “*Teza sa de bază*, precizam tot în cartea din 1984, *este că odată cu epoca modernă, axa gravitării noastre se schimbă, fiind împinşi în suburbia occidentală. Agentul care a realizat această transgresiune a fost* ***sistemul liberal****. El a instaurat o oligarhie lumpenburgheză, aservind ţara “regelui Stroussberg” şi apoi altor capitalişti occidentali (inclusiv celor austrieci) (...). Analiza lui Eminescu este contribuţie* ***avant la letre*** *la o teorie a acumulării mondiale cu specificarea locului şi rolului <<periferiei>> într-un atare proces, aşa cum tot el a formulat primul teoria spaţiului <<periferial>> precum şi teoria diferenţei dintre societăţile capitaliste dezvoltate şi cele* ***artificiale*** *din periferia Occidentului. Eminescu demonstrează că* ***adevărata cauză a decadenţei noastre nu este capitalul****, ci* ***pătura superpusă*** *cu sistemul ei de raporturi negative pe care le întreţine cu poporul*” (I. Bădescu, 1984, p. 305). Fac precizarea că toate aceste lucruri le afirmasem atunci, în 1984, sub dubla inspiraţie, a scrierilor lui Eminescu şi a remarcabilelor cercetări ale savantului american, I. Wallerstein, a cărui lucrare, am decis, mai

încoace, în urma unei burse în SUA, împreună cu alți doi colaboratori, Dorel Abraham şi Marcel Ghibernea, să o traducem în româneşte. Acelaşi este contextul motivațional în care, mult mai încoace, am făcut propunerea către Universitatea din Bucureşti, din partea Catedrei de Sociologie a aceleiaşi facultăți, să acorde savantului american titlul de Doctor Honoris Causa pentru o operă prestigioasă, în care sunt citați mari savanți români, precum H. H. Stahl, N. Iorga, ori istorici ai Transilvaniei, precum regretatul Ş. Pascu, etc. În cartea svantului american, distincția operată de epistemologia contemporană între teorie şi paradigmă dobândeşte lumini şi implicații noi. Una dintre implicații, foarte importantă, este aceea referitoare la dezvăluirea a două tipuri de atitudini şi de procese constitutive actului de cunoaştere: atitudini imitative şi creative. Un proces de cunoaştere şi explicație devine psihologic imitativ când cercetătorul operează un transfer de teorie dintr-o arie de fapte într-alta aparținând aceleiaşi "familii" tipologice. Un proces de cunoaştere capătă valențe creative când cercetătorul utilizează paradigma, nu "teoria", în procesul de reconstrucție a explicației sociologice în conformitate cu legitățile istorice ("regionale") ale fenomenelor.

Modelul dogmatic de cercetare a circulației ideilor lui Marx, de pildă, a procedat la absolutizarea lor. Marx însuşi protesta deschis împotriva unui "marxist" care credea, scrie el, "*că trebuie neapărat să transforme schița mea istorică cu privire la apariția capitalismului în Europa occidentală într-o teorie istorico-filosofică referitoare la calea generală pe care trebuie s-o urmeze, în mod fatal, toate popoarele, indiferent de condițiile în care s-ar afla ele, pentru a ajunge, în ultimă instanță, la o societate capitalistă. Eu însă îi cer iertare. Aceasta ar însemna pentru mine, în acelaşi timp, o onoare şi o prea mare insultă*"[10] (subl. ns.). Aşadar lui Marx îi era clară distincția dintre teoria sa, care, fiind numai o "schiță istorică", era, implicit, şi istoriceşte limitată, şi concepția sa, materialismul istoric. În cadrul concepției materialist-istorice nu există nici o teorie, nici chiar a lui Marx, care să dețină monopolul adevărului. "*...Nu vom ajunge niciodată să înțelegem un fenomen dacă vom folosi cheia universală a vreunei teorii istorico-filosofice generale, a cărei supremă calitate este aceea că se consideră mai presus de istorie*"[11]. Marx a respins aşadar el însuşi orice tentativă de utilizare dogmatică a "teoriei" sale.

Într-o altă scrisoare adresată socialistei ruse Vera Zasulici în 1881 (publicată abia după 45 de ani de la emiterea ei) distincţia pe care Marx înţelege s-o facă între teoria sa din *Capitalul* şi "concepţia" materialismului istoric depăşeşte cadrul strict metodologic.

Marx admite că "în Rusia, datorită unei combinaţii de împrejurări unite, comuna rurală, încă stabilită pe o scară naţională, se poate desface treptat de caracterele sale primitive şi astfel se poate dezvolta direct, ca un element al producţiei colective pe o scară naţională..." (subl. ns.).

"*Dacă este ca producţia capitalistă să-şi aşeze regimul ei în Rusia, marea majoritate a ţăranilor, adică a poporului rus, trebuie să fie transformată în salariaţi* (...). *Însă în orice caz precedentul occidental n-ar dovedi cu nimic fatalitatea istorică a acestui proces*"[12] (subl. ns.).

În cazul în care totuşi s-ar opera introducerea "pe cheltuiala ţăranilor şi în cultură de seră a ramurilor sistemului capitalist apusean", fără a dezvolta "în nici un fel condiţiile de producţie ale agriculturii", atunci tocmai aceasta ar reprezenta "*mijlocul cel mai potrivit pentru a uşura şi a precipita furtul roadelor ei, prin intermediari parazitari"* (subl. ns.).

Cu această idee Marx formulează deja teza capitalismului "parazitar", care va căpăta extensie în noua serie europeană a sociologiei critice, sociologia periferializării Europei răsăritene. "Periferializarea" este, aşa cum va dovedi Eminescu, în cazul ţărilor române, tocmai efectul furtului de plusprodus practicat de "intermediarii parazitari" ("păturile superpuse") în societăţile ţărăneşti sud-est europene. Este deosebit de semnificativ, pentru obiectivul urmărit de noi, faptul dovedit de Marx (vezi scrisoarea către Vera Zasulici) că sociologia materialist-istorică a epocii moderne în Europa de răsărit este şi ea o ***sociologie a trendului istoric al periferializării*** *acestei arii. Suntem datori, în actualul context al sociologiei mondiale, să demonstrăm că adevăratul întemeietor al acestei sociologii a perifeliarizării [nu a sociologiei materialist-istorice, cum au conchis criticii mei] a fost Mihail Eminescu. Seria mare a sociologiei periferializării cuprinde teorii de concepţie cât se poate de* ***diferite, chiar opuse.*** *Mă văd nevoit să accentuez această idee care distinge între teorie şi paradigmă, pe care, criticii ediţiei anterioare a acestei cărţi au ignorat-o cu totul din*

motive care nu țin de altruismul axiologic al celui frământat de problemele reale ale mişcării ştiinței. ***Sociologia periferializării*** *este o serie a sociologiei critice alcătuită din teorii sociologice* ***de concepții diferite****, care-şi au rădăcinile în concepții dintre cele mai felurite, chiar opuse, cum ar fi* ***concepția conservatoare*** *din care a izvorât teoria eminesciană, ori concepția marxistă din care a izvorât teoria lui Gherea (şi mai încoace a lui A. G. Frank sau S. Amin), ori cea* ***neoliberală,*** *din care a ieşit marea teorie a "costurilor aferente" a lui M. Manoilescu. Toate aceste teorii:* ***marxiste****,* ***conservatoare****,* ***neoliberale*** *alcătuiesc una şi aceeaşi mare* ***serie sociologică****:* ***seria teoriilor sociologice ale periferializării şi ale capitalismului dependent****. Faptul că teoriile lui Eminescu, ale lui Gherea ori ale lui A. G. Frank se regăsesc în* ***aceeaşi serie teoretică*** *nu implică sub nici o formă concluzia că-şi au rădăcinile în* ***aceeaşi concepție*** *(eventual marxistă), aşa cum au dedus criticii mei la prima ediție. Toți aceştia, simpli literatori, străini de câmpul dezbaterilor epistemologice kuhniene, dezbateri care-au impus distincția între teorie şi paradigmă, au conchis că l-aş fi făcut pe Eminescu marxist, deşi la pag. 287, 302, 303-306, din aceeaşi carte, în aceeaşi ediție (din 1984),* făcusem demonstrația clară a opoziției ireductibile dintre concepția sociologică a lui Eminescu şi concepția marxistă a fraților Nădejde, cu care poetul a polemizat, respingând concepția marxistă care explică mizeria socială din țările întârziate prin relația dintre capital şi muncă. *Or Eminescu demonstrase că nu capitalul este cauza mizeriei sociale (căci în Apus, capitalul generase civilizație, nu mizerie), ci pătura superpusă.* Cu teoria păturii superpuse Eminescu răsturna teza marxistă, deşi preocuparea lui în chestiunea periferializării îl aşeza într-o serie de teorii sociologice în care se regăsesc deopotrivă teorii marxiste, preocupate de acelaşi fenomen, chiar dacă o fac de pe poziții şi concepții opuse. *De altminteri, la pagina 302 a primei ediții (din 1984) a cărții de față precizam că, în opoziție cu concepția marxistă, împărtăşită de frații Nădejde, cu care Eminescu polemizase (şi eu am prezentat pe larg această polemică în paginile 302-306), Eminescu va redefini cauza mizeriei sociale, care pentru marxişti era* ***capitalul, pe câtă vreme,*** *pentru sociologia conservatoare a lui Eminescu, cauza mizeriei sociale este* ***pătura superpusă.***

"Eminescu, scriam atunci, în ediția din 1984 (la pagina 302), *nu este de acord cu ideea împărtăşită şi de frații Nădejde [inițiatorul ei*

fusese Marx], că, în sine, organizarea bazată pe capital este cauza mizeriei. Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe ***decădere economică****. În Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decădere economică, ci dimpotrivă, şi atunci, spune Eminescu, trebuie căutată adevărata* ***cauză specifică****” a mizeriei în chiar “pătura superpusă”, cum preciza poetul, iar citatul din Eminescu este reprodus de mine la pagina 302-303 a ediţiei din 1984, citat pe care l-am şi reprodus mai sus.*

De altfel chiar Marx, în scrisoarea către V. Zasulici, a sesizat cealaltă direcţie de evoluţie (net delimitată de “mişcarea occidentală”, cum o şi numeşte el). În plus, el însuşi a indicat calea posibilă a implantării artificiale, prin orbitare, a capitalismului care aduce însă o formă parazitară (este ceea ce a înţeles Gherea şi mai târziu Madgearu).

În 1984, în cartea din care tocmai am citat, mă foloseam de scrisoarea lui Marx către Vera Zalusici, pentru a demonstra cu argumentul lui Marx însuşi, că marxismul nu cuprinde explicaţii valide pentru situaţia răsăriteană, în genere. În felul acesta puteam preveni eventualele acuzaţii de opoziţie la marxism, care ar fi fost întemeiate, fiindcă atunci chiar mă îndepărtasem de marxism, (măcar prin faptul că dovedeam invalidarea marxismului pentru explicarea sărăciei din societăţi ca cea românească şi, în plus, dovedisem că teza lui Marx a priorităţii economiilor asupra culturii nu rezistă verificării istorico-empirice), dar acele acuzaţii eventuale mi-ar fi adus riscul de a fi aruncat în afara Universităţii. Ori invocarea lui Marx contra lui… Marx mă apăra de riscul acela. Pentru a completa demonstraţia dovedind că marxismul n-are lucruri decisive, valide, nici pentru România am apelat la scrisoarea lui Engels către Ioan Nădejde. Scrisoarea adresată de Engels lui Ioan Nădejde, în 1888, este semnificativă la rândul ei în contextul analizei noastre pentru că dezvăluie un alt aspect important prin care întemeietorii materialismului istoric s-au “abătut” ei înşişi de la “schema teoretică metropolitană” în chestiunea Europei răsăritene.

Performanţele lui Eminescu se plasează în acest orizont al preocupărilor pentru drama “periferiilor”. Căutând explicaţii pentru aceasta, el a fost nevoit să admită prăbuşiri teribile de pe cerul teoriilor occidentale, teorii care n-aveau decât o putere limitată în faţa “sfidării

orientale". Într-o atare situație el a fost nevoit să inoveze, adică să creeze, şi astfel a inaugurat primul laborator teoretic şi doctrinar modern al cercetărilor dirijate de ideea "societăților întârziate". Răspunsurile lui Eminescu de atunci sunt mari performanțe pe deplin valabile astăzi. Orizontul căutărilor sale a fost clar colorat de ideea conservatoare, astfel că teoriile sale şi ideologia sa se cuprind toate în curentul unui naționalism conservator, spiritualist-creştin şi corporatist.

Elementul axial în cuprinsul cercetărilor sale este, iată, pătura superpusă. Aceasta este cauza dintâi, *primus movens* al tuturor relelor unei societăți ca cea românească, şi nu capitalul, cum greşit credeau frații Nădejde îmbrățişând mecanic, fără adaptare creatoare, ideea marxistă. Doctrina conservatoare şi corelativul ei sociologic, elaborate de Eminescu, în opoziție cu teoria şi doctrina socialistă, au ca centru pivotal teoria păturii superpuse[*].

Cel ce voieşte să înțeleagă specificul ideii conservatoare în cultura română va trebui să pornească dinspre teoria eminesciană a păturii superpuse şi a "societăților artificiale" pe care le produce regimul păturii superpuse, nu doar de la textul maiorescian sau de la discursurile parlamentare ale lui P.P. Carp. Cu M. Eminescu este inaugurată în sociologia europeană o nouă linie de gândire care caută şi găseşte explicația pentru viața colectivităților în profilul politico-economic al elitelor guvernante. Vom prezenta, deci, sociologia eminesciană a păturii superpuse ca expresie a unei teorii generalizate a fenomenului atât de complex, al rostului şi destinului elitelor în istoria omenirii, dar mai cu seamă în istoria dramatică a periferiilor marilor metropole.

[*] În plus, e bine să reținem că nu există echivalență între şcoala marxistă şi curentul „materialismului sociologic", aşa cum şi-au imaginat, semidoct şi răpuşi de o apăsătoare şi orientală lene intelectuală, „literatorii" care s-au amestecat în discuție. În fapt, cum a dovedit în chip decisiv P Sorokin, cel mai mare istoric al sociologiei, curentul „materialismului sociologic" include gânditori de şcoli diverse, durkheimişti, marxişti, mecanicişti etc. Teoriile despre fenomenul „periferializării" ale lui Eminescu se încadrează şi ele, indubitabil, curentului acestuia al „materialismului sociologic", fără ca Eminescu să fie socotit, din această cauză, marxist. Nu tot ceea ce este materialist este şi marxist. Dar această distincție depăşeşte mintea turmentată de trufie ori anesteziată de lene orientală a „literatorilor" (A. Comte) care şi-au imaginat că ştiu despre ce vorbesc.

Socialismul românesc s-a aflat, iată, de la început, în luptă cu ideea conservatoare, în toate expresiile istorice ale acesteia, de la ideea junimistă şi eminesciană şi până la ideea poporanistă şi ţărănistă. Tot atât de curios este şi faptul că ideea socialistă a convieţuit cu ideea liberală, lucru consemnat, ca atare, atât de către un socialist, Şerban Voinea, care sublinia "marxismul oligarhic" îmbrăţişat, în analizele lui, de liberalul Şt. Zeletin, acelaşi lucru aflându-se consemnat mai încoace şi la un naţionalist, precum dr. Paulescu, acela pentru care liberalismul şi socialismul "se confundă într-un singur bloc". O altă particularitate a socialismului românesc ţine de aspectul că principalii săi exponenţi au fost de origine străină. C.D. Gherea, cel mai tipic reprezentant şi totodată cel mai prolific exponent al curentului, era evreu refugiat din Rusia (soseşte în 1875 la Iaşi), pe numele său originar Mihail Nikitici Katz (Solomon Katz) şi se născuse la 21 mai 1855 în Ucraina. Lucrarea de bază a lui Gherea este *Neoiobăgia*, care iarăşi, în chip neaşteptat, prin tot ceea ce are original, datorează enorm influenţei ideilor conservatoare, în special teoriei formei fără fond, creată în climat conservator de către Titu Maiorescu. Apărută în 1910, această lucrare s-a ivit într-un mediu polemic, ce va culmina cu celebra înfruntare dintre Stere şi Gherea, din intervalul 1907-1910 (vezi prelegerile consacrate doctrinei poporaniste din cursul pe care l-am ţinut la Universitatea din Oradea, publicat la Tipografia Universităţii din Oradea, în 1999).

O particularitate a socialismului românesc ţine de mediul său de contaminare cu idei conservatoare, anarhiste, narodniciste etc. Tocmai profunda contaminare a gândirii lui Gherea de la ideile mediului teoretic şi doctrinar conservator din România a fost şi teribila şansă a operei lui Gherea. Coeficientul ei de originalitate provine din această contaminare ca şi valoarea analizelor lui Gherea. Aşa se face că un naţionalist ca M. Manoilescu îi va acorda credit lui Gherea nu lui Stere. Iată ce scria Manoilescu în 1940: "În orice caz, dacă este să facem o judecată de valoare pe cât de târzie pe atât de obiectivă, între cei doi reprezentanţi ai gândirii sociale de acum 30 de ani, preferinţa noastră merge categoric spre Dobrogeanu Gherea, care pe de o parte, a dat în *Neoiobăgia* o interpretare destul de exactă a fenomenelor noastre agrare, iar, pe de altă parte, este – ce curioasă coincidenţă! – alături de Eminescu, gânditorul care a accentuat mai convingător nivelul scăzut al producţiei muncii ţărăneşti"[13]. Una dintre teoriile corelative ale socialistului Gherea este teoria epocii dominante care porneşte de la distincţia între "stadiu de evoluţie" şi "epocă istorică" şi, pe de altă parte, elaborează, de pe o poziţie marxistă de data aceasta, prima

ipoteză închegată asupra fenomenului periferializării. *Această particularitate, faptul că un* ***conservator****, M. Eminescu, şi un socialist, C. Dobrogeanu Gherea, au elaborat* ***de pe poziţii diferite*** *teorii cu privire la unul şi acelaşi fenomen,* ***periferializarea societăţii româneşti****, ar putea explica, într-un anume sens, confuzia în care au alunecat criticii cărţii mele din 1984*. Aceasta i-ar putea scuza pe cei care ilustrează un capitol al curentului pe care Zeletin îl botezase prin termenul de *sociologie beletristică*. Dar şi această scuză este una a superficialităţii şi a lenei de lectură şi de gândire, fiindcă dacă ar fi făcut o lectură serioasă a cărţii n-ar fi admis o "demonstraţie" sofistică, bazată pe un text răstălmăcit, extras djn întregul cărţii mele şi opus integrităţii sensului ei.

Căci de-ar fi dus lectura la capăt ar fi trebuit să citească şi capitolul în care eu prezint polemica lui Eminescu tocmai cu ideea marxistă a fraţilor Nădejde (la p. 300-305). Şi atunci bunul simţ i-ar fi oprit de la un gest atât de riscant. Dar se vede că lenea intelectuală şi obrăznicia (combinaţie tipică la exponentul zeflemelei de la noi) au precumpănit la aceşti critici ai cărţii. Cât priveşte contribuţia marxistă la analiza "periferiilor", vom sesiza că, distingând între "evoluţie" şi "proces istoric", Gherea a reuşit o neaşteptată întrebuinţare a ideii marxiste pentru a formula ipoteza periferializării în cadrul cunoscutei sale *teorii a orbitării*. Încât, cele două teorii, a *păturii superpuse*, de *concepţie conservatoare,* a lui Eminescu, şi a *orbitării*, de *concepţie marxistă,* a lui Gherea, explică unul şi acelaşi fenomen: *periferilizarea societăţilor întârziate*. Chestiunea este cercetată de Gherea într-o viziune evoluţionistă renovată faţă de evoluţionismul clasic. Abordarea sa porneşte de la distincţia crucială între evoluţie şi proces istoric. Evoluţia, în teoriile evoluţioniste clasice, de orice concepţie ar fi ele, înseamnă *trecerea de la un stadiu la altul* sau de la un *nivel la altul* (în cazul aceluiaşi proces), iar *procesul istoric* înseamnă *trecerea de la o epocă la alta*. C. Dobrogeanu-Gherea a formulat ideea că *epoca* este mai importantă decât *evoluţia stadială uniformă* şi a înălţat această descoperire la rangul de lege: "legea epocii dominante" sau a "orbitării", reuş*ind să explice astfel posibilitatea periferializării unor societăţi aflate pe acelaşi stadiu de evoluţie cu societăţile metropolitane*. *Diferenţa de epocă* este, iată, mai puternică decât *identitatea de stadiu evoluţionar*, când e vorba de a explica diferenţierile de la o societate la alta. Iată ce spune Gherea: "*ţările rămase în urmă intră în orbita ţărilor capitaliste înaintate; ele se*

mişcă în orbita acelor ţări, şi întreaga lor viaţă, dezvoltare şi mişcare socială e determinată de epoca istorică în care trăim, de epoca burghezo-capitalistă. Şi această determinaţiune a vieţii şi mişcării sociale a ţărilor înapoiate prin cele înaintate le este însăşi condiţia necesară de existenţă."[14] În studiul intitulat "Socialismul în ţările înapoiate"[15], Gherea formulează aceeaşi lege astfel: "*În ţările înapoiate, transformarea* ***formelor sociale de viaţă****,* ***a formelor sociale, politice, juridice****, etc. se face* ***înainte*** *de a se fi dezvoltat în sânul societăţii toate condiţiile necesare de viaţă pentru astfel de forme de con-vieţuire socială,* ***mai înainte de a se fi dezvoltat în special acel substrat economico-social care, în ţările înaintate a făcut posibile, sau a dat chiar naştere acestor forme politice şi juridice sociale****. În* ***ţările semidezvoltate****,* ***contrar*** *celor ce s-au întâmplat în* ***ţările capitaliste înaintate****, e substratul economic care se dezvoltă în urmă şi sub influenţa chiar a noilor forme politice şi juridico-sociale. În ţările capitaliste formele sociale urmează fondului social, în ţările înapoiate, fondul social e acela care urmează formelor sociale.*" Deja la Gherea apar patru lucruri distincte: a) diferenţa dintre *stadiu de dezvoltare* şi *epocă istorică* (Gherea îl preferă pe cel de epocă celui de stadiu); b) *efectul de poziţie*: există în orice epocă *două poziţii posibile*: *poziţia ţărilor înaintate* şi *poziţia ţărilor înapoiate* (efectul de poziţie se transmite asupra tipului de evoluţie); c) efectul de epocă (decalajul) care este în stare să răstoarne procesul evoluţionar "normal" (ca argument al preeminenţei procesului istoric asupra procesului evoluţionar); d) în strânsă legătură deci cu "efectul de poziţie", Gherea constată că în cazul ţărilor înaintate, avem evoluţie de la fond la formă, adică de la "baza materială" sau "economică" spre "suprastructură", pe când, în cazul ţărilor din a doua grupare, evoluţia este răsturnată: ele se mişcă, evoluează de la forme spre fond. Această lege a evoluţiei de la forme spre fond a fost formulată ca o mare noutate în sociologia evoluţionistă a dezvoltării, în deceniul 7 al secolului, deci la peste şaizeci de ani de ani după Gherea (în fapt, după Maiorescu, care o formulase înaintea lui Gherea cu circa treizeci de ani). Referindu-se la cele trei "răsturnări" ale modelului evoluţionar occidental, E. Service precizează, cum am spus, cu şaizeci de ani după Gherea: "A *treia răsturnare a evoluţiei occidentale se referă la ordinea secvenţială a schimbării. Occidentul a început cu o dezvoltare tehnologică*

graduală şi «revoluţia» sa a fost dezordinea implicată în schimburile adaptative subsecvente în domeniile socio-politice, ideologice şi culturale. Evoluţia originală se desfăşoară de la aspectul său tehnico-economic de bază, care este factorul motor, spre schimbări adaptative în părţile culturii mai îndepărtate de ea." În aria orientală "experienţa e opusă. Ideologia ajunge acolo întâi, adesea în absenţa oricărei schimbări tehnologice..." În baza acestei legi a evoluţiei răsturnate, Service explică şi războaiele ideologice (*"war for man' s minds"*).

Ţin să reamintesc un lucru: aceste legi fuseseră deja formulate de către Maiorescu, Eminescu, Gherea, Ibrăileanu, Zeletin, Lovinescu etc. cu mult înainte, ceea ce arată un prag de performanţe româneşti înalt semnificativ la scară mondială. Cum această lege a evoluţiei răsturnate este socotită una dintre cuceririle majore ale neoevoluţionismului în deceniile 7 şi 8, putem spune că există un neoevoluţionism românesc înaintea neoevoluţionismului american actual. Acesta este şi motivul pentru care vom stărui asupra neoevoluţionismului românesc[16]. Teoria lui Service a "efectului de răsturnare" (*"upside-down effect"*) sau a ceea ce el denumeşte "decalajul cultural invers" (*"inverse cultural lag"*), nu susţine cu nimic altceva decât susţinuse teoria "formelor fără fond" sau a "decalajului dintre formă şi fond" în ţările întârziate, teorie formulată integral în cadrul doctrinei conservatoare româneşti. "Anomalia" societăţilor întârziate a determinat o "reconstrucţie" a paradigmei. Când gânditorii americani descoperiseră această anomalie pe cazul societăţilor coloniale, deja teoria fusese pe deplin formulată, cu mult înainte, în chiar aria colonială, ca o dovadă a forţei de creaţie a culturii critice care se născuse aici şi a extraordinarei sale puteri de a susţine procese creatoare independent de societăţile avansate şi în ciuda inferiorităţii lor economice (a economiilor lor). Lucrul acesta a fost recunoscut chiar de sociologii americani. Iată ce spune D. Chirot: "*Pentru un sociolog american contemporan implicat în dezbaterile curente pe scena teoriei macrosociologice, este surprinzător şi prevenitor să descopere că în anii '20, câţiva intelectuali români erau angajaţi exact în aceleaşi controverse şi polemica lor a fost condusă la un nivel cel puţin tot atât de rafinat ca cel de astăzi*"[17]. Revenind la teoria evoluţiei uniforme sau uniliniare, vom observa deci că ea admite o distincţie care va deveni una esenţială, şi anume aceea între

stadiu de evoluţie şi perioadă istorică. Pornind de la această distincţie se va face constatarea, şi iarăşi lucrul acesta a fost spus cu şaizeci de ani mai devreme în cultura română, că "perioadele de timp" nu sunt uniforme chiar dacă stadiile sunt uniforme. Astfel, societăţile întârziate vor trece mult mai repede de la un stadiu la altul decât au făcut-o societăţile cu evoluţie normală. Manoilescu a denumit acest fenomen "precipitarea fazelor de evoluţie". El a ridicat "faptul anormal", "abaterea", ca şi Gherea altădată, la condiţie de lege. Ne aflăm în acea situaţie în care excepţia nu confirmă legea, ci o creează. Legea precipitării fazelor de evoluţie, care-i aparţine atât lui Zeletin, cât şi lui Manoilescu, este iarăşi o prioritate românească.

Practic, cu cele trei răsturnări: legea orbitării, legea evoluţiei de la forme la fond şi legea precipitării fazelor de evoluţie nu mai rămăsese nimic în picioare, adică necontestat, din puterea vechii paradigme evoluţioniste, clădită în Occident, de mari spirite, precum: Saint-Simon, Comte, Spencer, Marx. Edificiul unei paradigme, ridicată în Occident de aceste mari spirite, pe care complexul nejustificat de inferioritate le ridică pe un soclu, a fost demolat cărămidă cu cărămidă şi reclădit în România. Cu aceasta axul unei anume tradiţii teoretice europene fusese răsturnat, chiar dacă, după scurtul interval interbelic, când, practic, teoreticienii români discutaseră între ei chestiunea cu un avans de circa şaizeci de ani faţă de Occident, a urmat o epocă de catacronism, de împingere în urmă, când intelectualii români au fost distruşi, spiritul românesc a fost alungat din edificiul pe care-l clădise pentru gândirea teoretică, şi forţat să se încartiruiască în campamentul anacronic al marxismului. Totul a fost ca şi cum ai scoate o armată din sistemul ei modern, deposedând-o de armele ultra-sofisticate şi înzestrând-o cu tehnica militară greoaie a cavaleriei medievale pentru a o azvârli astfel echipată în războaiele napoleoniene contra Rusiei ori în acţiunea aliaţilor de forţare a Atlanticului, înzestrând-o eventuzal şi cu greoaie corăbii pe lângă echipamentul de cavalerie, contra terifiantelor "redute de fier" ale nemţilor, din care o singură dezlănţuire de foc, poate secera un regiment întreg deodată cu o jumătate de flotă. Cam acesta a fost efectul katacronismului comunisto-marxist asupra culturii teoretice româneşti. Consecinţa a fost o teribilă anihilare a superiorităţii strategice a gândirii teoretice româneşti în context european. Marxismul, care se considera doctrina cea mai înaintată, a

provocat un declin, o împingere în urmă, a culturii teoretice româneşti cu peste 80 de ani. Este de observat că răspunsul românesc, în perioada interbelică, n-a constat în "ajustarea la modelul principal" ci în "înlocuirea" lui. Nu vom insista aici asupra celuilalt aspect sesizat de asemenea şi, tot la fel, redescoperit cu cincizeci-şaizeci de ani de întârziere în Occident, şi anume faptul că "ţările rămase în urmă" au fost "absorbite" sau integrate în sistemul capitalist de dezvoltare, de multă vreme, şi totuşi ele au continuat să rămână în urmă, confruntându-se cu efectul de "sub-dezvoltare". Această "rămânere în urmă" nu poate fi explicată prin teoria evoluţionistă, fiindcă nu corespunde nici unui "stadiu". Fenomenul va fi examinat de către sociologii şi antropologii americani şi francezi în teoria "societăţilor" sau a "economiilor de enclavă" sau a "modurilor de producţie colonială".

---

[1] A.D.Smith, „*Nations and nationalism in a global era*", Polity Press, 2000, *p. 63*
[2] Ibidem p. 63-64
[3] Ibidem, p64
[4] cf. M. Eliade, *Introducere la Bogdan Petriceicu Haşdeu,* ***Scrieri literare, morale şi politice***, ed. critică de Mircea Eliade, Bucureşti 1937, I, p. XXXVI, XXXIX.
[5] Cf. Traian Brăileanu, *Politica*, Cernăuţi, 1928
[6] Cf. "*Sincronism european şi cultură critică românească*", Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1984, p.302, şi următoarele.
[7] Atunci când vrei să îndrumi oamenii trebuie să ai tu însuţi un ghid moral pe care ţi-l oferă exigenţa slujirii adevărului şi onoarea muncii bine făcute. Nici una, nici alta, la cel care citează fără să citească. Acela care s-a obişnuit să fie un ideolog de serviciu al regimurilor şi grupărilor politice vânturate de grosolănia istoriei nu cunoaşte nici onoarea muncii şi nici eroismul adevărului, căci n-a fost nevoit să le practice niciodată.
[8] cf. *Opere*, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938-1939, p.139-140, apud I. Bădescu, *op.cit.,* p.302-303
[9] Cf. I. Bădescu, *op.cit.,* 1984, p.303
[10] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. p. 121-122.
[11] Ibidem.
[12] cf. asupra ciornelor premergătoare scrisorii către Vera Zasulici, K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, ed. cit., p. 416-437. Toate citatele făcute de noi implică trimiteri la acest volum.
[13] v. "*Rostul şi destinul burgheziei româneşti*", şi un extras în culegerea "*Teoria formelor fără fond*", Ed. Porto Franco, Galaţi, 1996, p.300

[14] Teoria a fost expusă în 1886, în "Ce vor socialiştii români?". Vezi C. D. Gherea, *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemelor noastre agrare*, Bucureşti, 1910, p. 31.
[15] "Scrieri social-politice", Bucureşti, 1968, p. 257-258.
[16] Vezi mai jos, cap. XI.
[17] "Social Change in Romania", p. 31, în K. Jowitt (ed.), "Social Change in Romania. 1860-1940", Berkeley, 1978.

Partea I

Considerații teoretice prealabile

1. Secolul revoluțiilor. Atitudini interpretative

Secolul al XIX-lea este pentru Europa "secolul revoluțiilor", care au îmbrăcat forma unor "valuri succesive": a) valul "mişcărilor liberale", mai întâi, ca primă reacție la Restaurația europeană; b) valul "revoluțiilor democratice", vizând "negarea sau depăşirea liberalismului"; c) valul "mişcărilor sociale care-şi împrumută programul de la şcolile socialiste" (înainte de 1914 "fiind încă minoritare") şi d) "mişcarea naționalităților", care "nu este urmarea cronologică a celor trei precedente, ci "se derulează" de-a lungul întregului secol al XIX-lea[1].

Dacă *mişcările liberale* şi-au atins apogeul în aria societăților occidentale, *revoluțiile naționale* vor atinge culminații neobişnuite în aria răsăriteană. *Ridicarea națiunilor* sud-est europene a constituit evenimentul dominant al istoriei europene în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului următor, aşa cum *ridicarea burgheziilor* urbane în Occident a reprezentat evenimentul decisiv în geneza civilizației moderne.

Una dintre teoriile foarte actuale care leagă expansiunea noului spațiu european de rolul burgheziilor urbane este aceea a lui I. Wallerstein. Noul spațiu european a apărut, ne spune I. I. Wallerstein, sub forma unei "economii mondiale", în secolul al XVI-lea. Geneza şi apoi dezvoltarea acesteia s-au produs în urma unei generalizate "crize a feudalismului" (scăderea populației, pustiirea satelor, creşterea inflaționară a prețurilor, răscoalele țărăneşti, războaiele feudale, criza spirituală, manifestarea primelor forme ale gândirii occidentale moderne etc.) desfăşurată între 1300-1450.

"Însuşirea surplusului începe, din acel moment, a se rezema pe *mecanismul pieței mondiale* cu asistența «artificială» a maşinii de stat". Aşadar, noul spațiu european se baza pe o piață mondială, pe o nouă diviziune a muncii şi pe apariția statului centralizat. Noua diviziune europeană a muncii a fost însoțită însă şi de o stratificare a spațiului european în trei arii: a) nucleul (sau "*centrul"* economiei

mondiale), cuprinzând Europa nord-vestică, b) *semiperiferia*, Europa centrală şi c) *periferia*, Europa răsăriteană.

Immanuel Wallerstein localizează, deci, perioada de început a reconfigurării spaţiului european modern în secolele al XV-lea şi al XVI-lea. Trăsătura distinctivă a acestui spaţiu este calitatea sa de "entitate economică" şi nu politică. Toate celelalte tipuri de economii mondiale cunoscute în istorie au sfârşit prin a se transforma în imperii: China, Persia, Roma etc. Ceea ce a făcut ca *spaţiul european modern* să nu urmeze aceeaşi direcţie a fost faptul că "tehnicile capitalismului modern şi tehnologia ştiinţei moderne, intercorelate, au permis acestei economii mondiale să producă, să se dezvolte fără emergenţa unei structuri politice unificate, de tipul imperiilor".

În secolul al XVI-lea existau şi alte economii mondiale, dar numai cea europeană a urmat calea capitalistă de dezvoltare, precizează Wallerstein.

Atât cercetările clasice cât şi cele recente atestă că în secolul al XVI-lea "n-au existat doar un capitalism, ci mai multe capitalisme europene, fiecare cu zona şi cu circuitele sale" (mediteraneană, nordică şi central-răsăriteană). Treptat aceste "zone" au fost integrate "sistemului mondial dinamic". Dacă în primul stadiu al dezvoltării "sistemului mondial modern" *centrul* său era situat în lumea mediteraneana, cu oraşele-state italiene, treptat acesta se deplasează spre nordul Europei, în Anglia şi Olanda (ţările nordice în general).

În "centrul sistemului mondial modern" - Europa nord-vestică - se dezvoltă o economie industrial-urbană, apar state centralizate, burghezii urbane puternice (naţionale), noi structuri ocupaţionale etc.

În "semiperiferie" - Europa centrală - predomină economia domenială bazată pe munca semiaservită şi dar şi pe cea salariată şi pe o largă autonomie a proprietarilor funciari.

În "periferie" - Europa răsăriteană - se dezvoltă o agricultură bazată pe sistemul muncii aservite şi pe monocultură (cultura de cereale), cerută de comerţul european.

Rolul "periferiei", în cadrul noii diviziuni europene a muncii, este de a furniza "centrului" materii prime extractive şi agricole necesare dezvoltării industriei şi oraşelor din această arie[2]. "Capitalismul implică (...) o însuşire a surplusului întregii economii - mondiale de către ariile din centrul sistemului"[3] (G. Frank). Periferiilor le este propriu rangul "cel mai scăzut în această ierarhie (a

ariilor economiei mondiale - n. ns.) Acest rang este asociat cu (...) pierderea surplusului către statele exploatatoare cele mai puternice"[4].

Din modelul lui I. Wallerstein se desprinde concluzia că numai societățile din "centru" au cunoscut o *transformare radicală*, cele din "periferie" rămânând în afara schimbărilor mai profunde.

Fără a contesta ideea periferializării, noi constatăm că această stare nu este atât o consecință a emergenței noului sistem mondial, câi mai cu seamă urmarea efectului combinat al supraviețuirii imperiilor în ariile livrate priferializării şi al ascensiunii *păturilor superpuse* locale a căror primă trăsătură este obediența față de burgheziile metropolitane. Or, tocmai *revoluțiile naționale* din sud-estul european au constituit cadrul istoric al prăbuşirii imperiilor din această zonă, astfel încât *adevăratele forțe revoluționare* au fost în acest caz națiunile însele. Nici un moment din lunga serie a revoluțiilor care au zguduit structurile vechi şi opresive ale acestei arii nu poate fi înțeles decât în şi prin "mişcarea națiunilor".

Dacă în Europa occidentală "eşecul imperiului" (I. Wallerstein) este legat de opera burgheziilor urbane, în Europa răsăriteană acest proces este rezultatul mişcării națiunilor care, în "temelia" lor, erau popoare țărăneşti.

Istoria românilor s-ar fi "întrerupt" în primul mileniu, asupra căruia ne-a rămas bogăția probelor arheologice, religioase şi etnografice, dacă *societățile țărăneşti* din aria "Romaniei orientale" n-ar fi edificat acele uimitoare "confederații intercomunitare" de tipul "obştei celei mari a Vrancei toată", pe a căror temelie s-au înălțat voievodatele şi cnezatele româneşti. Nici un moment din lunga serie a istoriei românilor nu poate fi despărțit de rolul decisiv al "societăților țărăneşti".

"*Spre deosebire de cele arătate de Marx cu privire la comunitățile agrare din India, comunitățile noastre,* remarcă Henri H. Stahl*, se dovedesc a nu fi fost mase amorfe şi inerte, ci, dimpotrivă, capabile de* ***acțiuni militare****, fiind* ***organizate confederal*** *şi dispunând de o* ***categorie socială de căpetenii*** *capabile să se organizeze şi în forme sociale. Fenomenul "republicilor țărăneşti", la care se referă D. Cantemir, este o realitate certă care nu se cade a fi minimalizată ci, dimpotrivă, se cere interpretată, în istoria noastră socială ca una din piesele ei de bază (...). O deosebire importantă față de despoțiile asiatice consta astfel tocmai în această existență a unor formațiuni*

confederale locale, care au făcut ca seria comunităţilor pastorale şi agrare de la noi să fie capabilă să opună rezistenţă năvălitorilor asiatici"[5] (subl. ns.).

În această arie europeană tocmai formaţiunile ţărăneşti au zăgăzuit ofensiva imperiilor asiatice, rostogolite peste neamurile vechi ale Europei, infirmând prejudecata că societăţile ţărăneşti ar fi "pasive şi amorfe", aşezate sub "vremi".

Teoria conform căreia "societăţile ţărăneşti" sunt pasive şi necreative istoric este relansată de către unii sociologi contemporani, de data aceasta cu referire directă la România şi în general la Europa de răsărit. Ei consideră că în Occident s-ar fi dezvoltat o "societate de piaţă", urbană, iar în răsăritul Europei o "societate de status", de structură rurală.

"*România, estul Europei şi restul lumii nonoccidentale*, scrie Jowitt, *au sărit peste secolul al XIX-lea în sensul că, spre deosebire de Europa occidentală, nu se produce aici nici o **schimbare revoluţionară a ordinii sociale şi economice***"[6]. (subl. ns.).

Se pierde, iată, din vedere un fapt istoric de adâncime şi anume că pentru Europa orientală secolul al XIX-lea este, în întregul lui, secolul *revoluţiilor naţionale* (care, de altfel, vor continua în prima jumătate a secolului XX) şi că numai astfel se explică prăbuşirea imperiilor din această parte a lumii. În Europa răsăriteană s-au prăbuşit trei imperii în mai puţin de 100 de ani. Să ne amintim că în Occident (care dispunea de o puternică burghezie urbană şi comercială) "eşecul imperiului" s-a desfăşurat pe întreaga lungime a unui secol, iar până la declanşarea Revoluţiei industriale (momentul "decolării") au mai trecut încă 200 de ani.

La sfârşitul secolului al XIX-lea (în a doua jumătate) burgheziile occidentale îşi înfăptuiseră "programul politic" şi adoptaseră o conduită "autocentrată" în propria lor arie naţională, începuseră, adică, să acţioneze în deplină convergenţă cu interesul popoarelor din care ieşiseră. Pe de altă parte, însă, în restul lumii aceleaşi burghezii acţionau spre consolidarea noului "imperiu" al acumulării mondiale a capitalului, adoptând, în "societăţile externe" (de pe continent sau de peste mări), o conduită prădalnică. Acesta a fost paradoxul Occidentului - *burghez acasă* şi *imperialist în exterior*. Tendinţei spre *imperialism economic* a capitalismului, care devine, iată, prădalnic în aria externă, i se va asocia, în relaţiile internaţionale,

orientarea spre un *imperialism ideologic*, astfel încât națiunile din ariile întârziate sau, cu termenul lui Wallerstein, *periferiale*, vor fi amenințate nu numai de o *exploatare economică* fără efecte civilizatorii, ci şi de un amplu proces ideologic de contestare a valorilor proprii sau, cu un termen consacrat, "naționale". Unei asemenea orientări nu i se pot sustrage nici mari teoreticieni de talia unui A. Toynbee. El consideră că "istoria occidentală" nu poate fi concepută în termenii națiunilor care abia au apărut în istorie, precum slovacii, cehii, serbii etc. În viziunea sa, în Răsărit, nici "nu s-ar putea scrie o istorie națională, întrucât - națiunile orientale au un univers istoric constitutiv atât de scurt", încât atunci "când sunt izolate analitic de istoria occidentală încetează de a fi inteligibile". "Ar fi imposibil, susține Toynbee, să distingi de relațiile sale externe o istorie internă care să aibă ceva specific". În raport cu unicul domeniu care ar face inteligibilă istoria - societatea occidentală - aceste națiuni orientale sunt "o mică şi comparativ neimportantă fracție"[7]. Greşeala lui Toynbee şi a atâtor istorici şi sociologi occidentalo-centrişti îşi are sursa în prejudecățile ideologiilor etnocentriste ale burgheziei metropolitane după care istoria Europei s-a încheiat o dată cu "revoluția atlantică" (J. Godechot), deci cu apariția pe scena istoriei europene a burgheziilor occidentale. O atare prejudecată împinge în umbră un criteriu analitic foarte important, şi anume acela al relației dintre imperiu şi popoarele robite, dintre o suprastructură imperială şi o rețea de popoare (bază etnosocială) de o mare diversitate. A explica istoria acestor popoare luând în seamă doar imperiul cu armatele, războaiele şi pseudoreligiile lui, înseamnă a împinge în obscuritate adevăratele forțe motrice ale istoriei, care sunt tocmai popoarele din cuprinsul imperiilor. De asemenea, a trata unitar chiar istoria Europei occidentale ca istorie a "societății occidentale", cum propune Toynbee, înseamnă a ascunde două mari tipuri, opuse, de "sisteme sociale" - imperiile şi economiile mondiale[8]. Analiza imperiilor implică urmărirea raporturilor contradictorii dintre popoare (baza etnică) şi suprastructura imperială.

Epoca modernă europeană statorniceşte noi raporturi între entitățile europene. Acestea ies din imperiu şi intră într-un sistem de relații economice reciproce şi totodată într-o relație nouă cu economiile metropolitane. Epoca postimperială a fost o epocă mercantilă, care a păstrat mult din forma raporturilor de "subordonare

între naţiuni" (ceea ce fusese subordonarea între etnii, în imperiu). Relaţia imperiu-etnii este înlocuită cu cea dintre *economia metropolitană* şi *economiile naţionale "periferiale"*. Noul "sistem mondial" este cel al *acumulării mondiale a capitalului*[9].

Pentru S. Amin, conceptul care dă expresie acestui raport este acela al "acumulării dependente". Esenţa acumulării dependente este aceea de a pune în relaţie un "capitalism central", "autocentrat" şi "interdependent" (Europa occidentală, Japonia şi S.U.A.), cu un "capitalism periferial" ("lumea a treia"), "extravertit" şi "dependent", ceea ce înseamnă "emigrarea" "capitalului central naţional" către "periferie" unde "poate obţine o remunerare mai bună", adică unde "ecartul" remuneraţiilor muncii este mult mai mare decât cel al productivităţilor.

În "centru" (aria "capitalismului central") funcţionează o relaţie obiectivă între *rata plusvalorii* şi nivelul de dezvoltare a forţelor productive şi, implicit, între "remuneraţia muncii şi nivelul de dezvoltare a forţelor productive", pe când, în "periferie", această articulare dispare aproape complet. Remunerarea muncii este aici, mai ales în sectoarele exportatoare, atât de scăzută cât vor permite condiţiile economice, sociale şi politice. Un alt aspect este acela că în "periferie" întregul profit acumulat de pătura superpusă locală, în loc de a fi "economisit" în vederea "investiţiei", este utilizat în direcţii neproductive precum: a. consumul de lux; b. speculaţiile puterii.

O parte a "profitului" intern este transferat pe piaţa externă a capitalurilor o dată cu plusvaloarea "deviată", prin mecanismele schimbului inegal şi ale producţiilor de export, spre economiile metropolitane. În viziunea lui A.G. Frank, acest aspect este fundamental şi el conduce la redefinirea burgheziei "interne" drept "lumpenburghezie" sau - "burghezie clientelară" faţă de cea metropolitană. Al treilea aspect al acumulării dependente este, după S. Amin, contradicţia între "capacitatea de consum" şi "capacitatea de a produce". În "periferie" capacitatea de consum este foarte redusă, întrucât dezvoltarea sectorului exportator nu permite lărgirea pieţei interne. Acest lucru explică faptul că "periferia" nu atrage decât un volum limitat de capitaluri ale "centrului"[10]. Contradicţia este surmontată, cum arăta S. Amin, la nivelul "sistemului mondial" prin lărgirea pieţei în "centru" (în aria metropolitană), "periferia" neîndeplinind decât o funcţie subalternă şi limitată. "Această dinamică

conduce la o polarizare crescândă a bogăţiei în beneficiul centrului”. Aşadar, reapare aici teza “lanţului de exploatare”, care leagă naţiunile între ele, ceea ce îl determină pe Amin să conchidă că revoluţiile naţionale din “lumea a treia” sunt un moment al procesului revoluţiei socialiste (al transformării socialiste a lumii) şi nu etapă a dezvoltării capitalismului la scară mondiala”[11]. Este evident că lui Amin i-au scăpat din vedere diferenţele ireductibile dintre revoluţiile de clasă şi marile resurecţii naţionale, care atestă în prim plan insurecţia fondului spiritual reprimat, abia prin această mişcare de "înnoire" spirituală putându-se spera o prefacere a lumii şi a rânduielilor (ordinii) materiale ele însele (o altă distribuţie, mult mai justă, înlăuntrul societăţilor şi între centru şi periferie).

Al patrulea aspect al acumulării dependente este acela care pune în relaţie un “centru”, în care “nivelul de dezvoltare a forţelor de producţie va fi omogen”, cu o “periferie” în care “nivelul dezvoltării va fi eterogen” (“nivel avansat în sectorul exportator şi înapoiat în restul economiei”). Aceasta este structura acumulării dependente în prima fază a imperialismului, care, după Amin, se întinde între 1880-1940, dar care în America Latină şi Africa se prelungeşte până în anii 1950. Concluzia generală a lui S. Amin este aceea că în “periferie” “modul de producţie este introdus din exterior”, prin “dominaţie politică”, neproducându-se aici “dezagregarea raporturilor rurale” precapitaliste (care în “centru” a precedat, ca revoluţie agrară, Revoluţia industrială), ci numai deformarea lor ca urmare a acţiunii legilor de acumulare proprii modului capitalist central, care le domină. Aceasta şi explică absenţa revoluţiei agrare în “periferie”, adică fenomenul de stagnare a productivităţii în agricultură.

În acest fel apar marile “imperii” coloniale, înlăuntrul cărora relaţia de tribut e înlocuită prin *aservirea economică*. Revenind la raportul imperii-etnii, trebuie arătat că mişcarea istoriei în perioada modernă (ultimul pătrar al secolului al XIX-lea şi primul sfert din secolul al XX-lea) nu poate fi înţeleasă dacă nu aşezăm în centrul ei micile naţiuni *in statu nascendi*. Adevăratul “agent”, care desăvârşeşte procesul istoric al “eşecului imperiului” ca tip de sistem mondial, sunt naţiunile răsăritean-europene, balcano-dunărene, care au determinat prăbuşirea a doua mari imperii, otoman şi austro-ungar.

Prin urmare, a aşeza în centrul istoriei imperiile sau marile puteri înseamnă a reifica istoria proiectând asupra ei “viziunile

dominante" (imperialiste sau colonialiste). În realitate este necesar să plasăm în centrul istoriei *raportul* activ şi contradictoriu dintre un *sistem superimpus* de tip global (imperiul) şi o *structură naţională* (alcătuită din naţiuni asuprite).

2. Diaspora şi Reconquista. Problema întârzierilor.

Numai în contextul seriei proceselor care au culminat cu afirmarea naţiunilor independente putem înţelege acea legitate atotputernică pe tot cuprinsul epocii moderne în aria răsăriteană, legea "precipitării fazelor de evoluţie".

Primul teoretician român care a formulat această legitate a fost Şt. Zeletin. Conform teoriilor sale, începând cu 1829, România a străbătut stadii de evoluţie asemănătoare cu cele ale dezvoltării occidentale: a) primul stadiu, al "capitalismului uzurier", este unul de tranziţie, fiind caracterizat prin invazia, în societatea întârziată, a produselor şi a capitalului străin, în special uzurier; b) al doilea stadiu, al stabilizării "regimurilor mercantiliste", corespunde şi perioadei de început a industrializării; c) al treilea se suprapune cu faza "capitalismului oligarhic". România a parcurs în mai puţin de 100 de ani aceleaşi stadii pe care Europa occidentala le străbătuse în decurs de mai multe secole[12]. După cum se ştie, în cadrul unei polemici celebre, Şerban Voinea i-a replicat lui Zeletin, în lucrarea *Marxism oligarhic* (dezvoltând o teză de sorginte gheristă), că între 1866-1910 capitalismul românesc nu a fost totuşi unul de tip occidental, ci un "capitalism care a aservit ţăranii". D. Chirot, sociolog american, referindu-se la această polemică a remarcat întâietatea contribuţiilor româneşti:

"În modul lor, aceştia (Zeletin, Voinea - n. ns.) şi un număr de alţi români au contribuit la dezbatere şi într-un anume sens au premers occidentalilor, pentru care această problemă a fost mai puţin preocupantă (...) Înaintea lui I. Wallerstein şi A. G. Frank, ...Zeletin, Voinea şi Dobrogeanu-Gherea au discutat problema cu o jumătate de secol mai devreme"[13] (subl. ns.).

Caracteristicile evoluţiei precipitate a României moderne au fost evidenţiate de către M. Manoilescu, în vederile căruia stadiile evoluţiei societăţii româneşti sunt următoarele: a) "faza capitalismului

comercial" (după 1829), "în care domina frenezia schimbului între Apus şi Răsărit"; b) faza "capitalismului industrial" şi c) faza "capitalismului organizat". Acestor faze generale li se asociază trei stadii de evoluţie a agriculturii a) "economia agrara în forme de producţie patriarhale" b) "marea întreprindere rurală în stil capitalist, cu organizaţie şi mentalitate capitalistă, determinată de "integrarea noastră în capitalismul occidental" şi c) "proprietate parcelară de muncă", ce "marchează virtual sfârşitul veacului al XIX-lea". Concluzia lui Manoilescu este în concordanţă cu cea a lui Zeletin în privinţa legii "precipitării fazelor de evoluţie": "în mai puţin de un veac, de la 1829 la 1918, România a «ars» toate etapele evoluţiei sociale şi economice într-un curs precipitat, care pare a nu-şi găsi oprire şi răgaz". Folosind datele furnizate de Sombart şi comparându-le cu cele ale României, Manoilescu arăta că *ţara noastră se găsea "la finele secolului al XIX-lea într-o situaţie comparabilă cu aceea a Angliei de la finele secolului al XVII-lea şi cu cea a Franţei de la finele secolului al XVIII-lea. Cu alte cuvinte (...), România era înapoiată economiceşte cu două veacuri faţă de Anglia şi cu un veac faţă de Franţa" (...); "venitul naţional al României către 1900 era de circa 1200 milioane lei aur pentru 6 000 000 locuitori sau 200 lei aur pe cap de locuitor. Aproape acelaşi era venitul naţional al Angliei către 1700 (...) căci cei 5 500 000 locuitori ai Angliei (cifră chiar apropiată absolut de aceea a locuitorilor României) realizau un venit de 43,5 milioane lire sterline, adică 8 lire sterline sau 200 franci aur pe cap de locuitor. Tot astfel, venitul naţional în Franţa către 1800 (exact la 1790...) era de 4 655 milioane franci pentru 23 000 000 locuitori, adică de 186 franci pe cap de locuitor. Asemănarea României de la 1900 cu Franţa de la 1800 priveşte şi proporţia între populaţia urbană şi cea rurală, care era aceeaşi, de un orăşan pentru patru rurali"*[14].

Concluzia care se desprinde din cele prezentate este că în epoca modernă România a avut o *poziţie periferială din punct de vedere economic* faţă de Europa occidentală. În condiţiile acestei rămâneri în urmă, în planul vieţii economice, cu circa 100 - 200 de ani, cultura românească a reuşit ca în decurs de numai 30 de ani să se sincronizeze cu cea occidentală, pentru ca, apoi, în următorii 50 de ani, deschizând seria "culturii critice", să devină o cultură europeană de avangardă. Epoca modernă românească este caracterizată printr-un "periferialism

economic”, o rămânere în urmă din punct de vedere *economic* faţă de Europa occidentală (din împrejurările pe care le vom cerceta) şi concomitent este marcată de afirmarea unei culturi profund sincronizate cu cea occidentală, pentru ca sfârşitul secolului al XIX-lea să ne dezvăluie în aria României una dintre culturile de avangardă ale Europei moderne (alături de cea poloneză, de pildă), pe care am denumit-o, din necesităţi de caracterizare unitară, "cultură critică".

Dislocarea suprastructurilor imperiale ca urmare a revoluţiilor naţionale precum şi presiunea metropolei occidentale reprezintă cadrul explicativ al acelei ample mişcări de diaspora atât de specifică perioadei de aşezare a structurilor burghezo-naţionale în sud-estul european. Pentru Principate acest proces nu este o noutate, întrucât mai poate fi întâlnit aici în cursul secolelor XV, XVI, XVII, XVIII. Se impune totuşi o distincţie între evul de mijloc şi epoca modernă, care priveşte atât dimensiunea cantitativă, cât mai ales aspectul calitativ al proceselor de diaspora. Întregul ev de mijloc a stat sub semnul unui persistent echilibru între *procesele de diaspora* şi cele de *asimilare* a străinilor de pe cuprinsul teritoriilor româneşti, astfel încât asimilarea se produce foarte rapid şi complet. Cu începere din secolul al XVIII-lea se manifestă însă un dezechilibru între cele două procese. Ritmul şi amploarea (volumul) mişcării de diaspora depăşeşte ritmul proceselor de asimilare, iar consecinţele nu întârzie să se manifeste în primul rând în planul suprastructurilor, apoi chiar şi în cel al structurilor sociale. *În nici un caz însă analiza acestor procese n-ar putea fi transmutată complet din planul structurilor sociale în cel al compoziţiei etnice.*

Acest model sociologic a fost elaborat de M. Eminescu în studiile sale consacrate alternării perioadelor de “predominare” a “elementului autohton” cu perioadele de dominare a “elementului imigrat” în ţările române:

“Dacă am încerca să determinăm exact timpul în care elementul autohton, scrie Eminescu, a învins pe cel imigrant sau a fost învins de el am zice: La 1700 a învins elementul imigrant prin domnia fanariotă. La 1821 începe reacţiunea elementului autohton şi merge biruitoare şi asimilând până la 1866. La 11 februarie 1866 învinge din nou elementul imigrat. Există şi de atunci o oscilaţiune, o mutare a punctului de gravitaţie când asupra elementelor instinctiv naţionale când asupra celor instinctiv străine, dar victoria precum vedem e momentan a acestora din urmă”[15] (subl. ns.).

K. Marx, după cum se cunoaşte, a stăruit îndelung asupra unui proces de cucerire prin "izgonirea vechilor cuceritori" dar cazul cercetat de el - India - era unul particular, în care ocupanţii succesivi erau, de fiecare dată, străini, "...arabii, turcii, tătarii, mongolii au cotropit unii după alţii India", înlocuindu-se deci în planul suprastructurilor dar lăsând neschimbate "relaţiile ei sociale (...) din timpurile cel mai îndepărtate şi până în primul deceniu al secolului al XIX-lea"[16].

Pentru cazul ţărilor române, situaţia este radical diferită: "...Din punctul de vedere al propriei noastre istorii, scria H. H. Stahl, (...) schimbarea grupurilor cuceritoare prin altele similare nu *este singura posibilă*, dat fiind că există situaţii în care *forţele locale* organizate confederal, autohton deci, *pot proceda la o reconquistă* a teritoriului, *izgonind pe năvălitorii externi*, ei *substituindu-se acestora* şi preluând pe seama proprie sistemul de organizare socială gata constituit de predecesori"[17] (subl. ns.). (Oare nu acesta a fost cazul pentru perioada dintre 1958 şi 1974, când, în România sitemului comunist s-a petrecut un asemenea proces de reconquistă parţială, căci cuceritorii sovietici au fost în mare parte izgoniţi forţele locale "substituindu-se acestora şi preluând pe seamă proprie sistemul de organizare socială gata constituit de predecesori"?). În linii generale ni se înfăţişează şi aici acelaşi fenomen de alternare între fazele de cucerire sau de năvălire şi fazele de "recucerire" de către autohtoni a poziţiilor provizoriu ocupate de către străini. Perioada de reconquistă a fost totodată o perioadă de asimilare a elementului străin, încât afirmaţia lui Sextil Puşcariu pentru situaţia Transilvaniei capătă un înţeles istoric general: "Am izbutit să săvârşim unul din cele mai mari fapte istorice, să cucerim definitiv pe cuceritorii noştri vremelnici"[18].

Pentru teoria culturii, această teză a fost adoptată de către P. P. Panaitescu şi, într-un alt context explicativ, de N. Iorga în *Byzance apres Byzance*, apoi, pe urmele sale, către Al. Val. Georgescu, pentru a explica fenomenul "diasporei greceşti" şi al "acaparării greceşti". Teza a fost de asemenea utilizată de M. Constantinescu sub ideea raportului dintre "sedentaritatea" autohtonilor şi fluctuaţia cuceritorilor în perioada migraţiilor[19].

Aşadar, după cum se poate observa, modelul acesta are o largă utilizare în rândul istoricilor şi sociologilor, fiind totodată folosit de către Marx şi Engels în legătură cu "slavii din Turcia"(chestiune la

care ne vom referi mai jos). Fiind un model folosit de istoria şi sociologia modernă, îl vom prelua şi noi pentru a cerceta fenomenul de circulaţie suprastructurală a păturilor superpuse în cuprinsul epocii moderne, fenomen care îmbracă forma alternării unor procese de acaparare susţinute de marile mişcări ale diasporei cu altele de reconquistă. Epoca modernă stă sub semnul precipitării fazelor de evoluţie, încât şi această alternare va căpăta un ritm precipitat, cum de altfel a subliniat M. Eminescu. Dacă secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea stau sub semnul "acaparării greceşti"[20] care a culminat cu regimul economico-social al fanarioţilor, dizolvând structurile voievodale, în schimb, secolul al XIX-lea, în prima lui jumătate, stă sub semnul Reconquistei, care însă nu se mai reduce la simpla preluare a suprastructurii fanariote, ci mijloceşte introducerea unor "instituţii" de tip occidental, unele din necesităţi economice - căile ferate, poşta, telegraful - altele spre a răspunde intereselor oligarhice ale noii clase ori printr-o direcţionare ideologică.

Tot acum are loc o puternică pătrundere, într-o a doua fază a mişcării de diaspora, după cea dintâi, fanariotă, a grupurilor alogene care, împreună cu straturi ale nativilor vor lărgi clasa capitaliştilor uzurieri şi comerciali. Uzura şi "proprietarul absenteist" sunt primii doi factori care în acest interval au contribuit la orientarea capitalismului românesc spre forma "capitalismului periferial" ("capitalismul excentrat, extravertit"). Alt factor important a fost rangofilia, care a predominat în acest răstimp, în aşa fel încât psihologia antreprenorului român s-a deosebit net de a celui occidental. S-a constituit o pătură de privilegiaţi fără merite care-a avut un rol decisiv în promovarea unor instituţii care costă mult şi nu produc nimic, ceea ce reprezintă în esenţa ei o "suprastructură parazitară".

Problema suprastructurilor parazitare a fost cercetată amplu de sociologia germană (M. Weber), nu numai de sociologia materialist-istorică. Marx arătase, totuşi, înainte ca tema să fie abordată în chip decisiv de către Max Weber în cadrul analizelor sale orientale, că în "economiile asiatice", "*marile oraşe trebuie privite numai ca* ***tabere ale principilor****, ca o* ***superfetaţie pe structura economică propriu-zisă***"[21] (subl. ns.).

Engels, referindu-se la "Turcia europeana", subliniase şi el că "*slavii din Turcia suferă în mod deosebit de pe urma jugului*

ocupanţilor militari musulmani, pe care trebuie să-i întreţină. Această clasă de ocupanţi militari deţine în mâinile ei toate funcţiile de stat: militare, civile şi judecătoreşti. Dar ce este oare sistemul rusesc de guvernare, acolo unde este împletit cu instituţiile feudale, dacă nu o ocupaţie militară, în care autoritatea civilă şi ierarhia judecătorească sunt organizate după model militar şi care e întreţinută ***în întregime de popor***"[22] (subl. ns.). N. Iorga se referă şi el la astfel de suprastructuri parazitare atunci când numeşte statul maghiar "asociaţie de pradă"[23]. Avem, iată, o remarcabilă desfăşurare de argumente cu privire la caracterul strict parazitar al imperiului în toată Europa orientală. Imperiul îmbracă aici caracterul unei uriaşe suprastructuri împovărătoare, strict parazitară, o *superfetaţie pe structura economică* propriu-zisă, cum o califică Marx, un *jug al ocupanţilor militari musulmani*, în termenii lui Enghels, un *stat de pradă*, după expresia lui Iorga, o centrală fiscală parazitară, cum o prezintă în studiile sale de sociologie istorică H. H. Stahl. În mai multe lucrări, H. H. Stahl analizează mecanismul sociologic de constituire şi funcţionare a suprastructurilor parazitare, mai ales atunci când se referă la "imperialismul de exploatare" al unor imperii nomade asiatice ori la fenomenul "exploatării externe a unei mase locale rurale de către o "superfetaţie" urbană a cuceritorilor, constituiţi într-o "centrală administrativă" parazitară[24].

H. H. Stahl afirmă în mod explicit caracterul parazitar şi fiscal al domniilor fanariote, intersectând, în chip evident, tezele de bază ale sociologiei eminesciene. "Aceşti fanarioţi sunt, în interpretarea profesorului Stahl, *delegaţi turci înlocuind domniile autohtone, având însărcinarea de a administra ţările cât mai conform cu interesele turceşti. Graţie clientelei lor greceşti, supuşii turci provenind din cartierul Fanar, din Constantinopol, aceşti fanarioţi reuşiră să formeze o* ***clasă parazitară de agenţi fiscali***[25] (subl ns.).

Teza circulaţiei suprastructurale a "paturilor superpuse" trebuie corelată deci cu teza suprastructurilor parazitare, pentru a găsi o explicaţie corespunzătoare relaţiei imperiu-etnii ori raporturilor dintre metropolele moderne şi naţiunile aservite economic de către acestea. Ambele teorii au fost dezvoltate în câmpul culturii româneşti încă la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Acest aspect şi altele ne obligă să examinăm chiar şi numai într-o formă succintă, înainte de a lărgi analiza, raportul sincronism -

protocronism în cuprinsul unei culturi, ca pe o chestiune teoretico-metodologică şi ideologică dintre cele mai semnificative. Dacă nu vom admite că e posibilă apariţia unei culturi de avangardă într-o economie întârziată, deci într-o *periferie economică*, nu vom admite nici ideea unei ştiinţe a *periferiilor,* din unghiul lor şi cu perspectiva lor de a privi fenomenele. Posibilitatea apariţiei unei alte culturi în periferie, diferită de marile culturi metropolitane, explică posibilitatea naşterii unei ştiinţe noi asupra fenomenelor definitorii pentru profilul lumii, ca un fapt în întregime datorat societăţilor care sunt menţinute totuşi în spaţiul periferiilor economice. Încât a te afla într-o *periferie economică* nu înseamnă automat a te afla şi într-o *periferie culturală*. Această aserţiune este proprie doar şcolilor marxiste. Cele două expresii ale periferializării ascultă de mecanisme diferite. Avem, iată, explicaţia pentru care a fost atât de agresiv respinsă ideea *protocroniilor culturale*. *Ideocraţii marxişti* îşi simţeau poziţiile ameninţate şi reacţiile au fost de o virulenţă zguduitoare în România epocii ceauşiste. Polemica dintre protocronişti şi sincronişti o atestă. Ideologii neocominternişti au relansat atacurile la ideea protocroniilor, atacuri care au degenerat uneori în grotesc ca în cazul acelor nefericiţi "analişti" (unii îşi spun "analişti de investigaţie", alţii "analişti politici" ori doar jurnalişti), de pildă, care avertizează asupra unei noi formaţiuni neolegionare, aceea a… protocroniştilor. Stupiditatea se însoţeşte în asemenea cazuri cu obrăznicia cea mai caraghioasă căci cum să susţii că regretaţii Edgar Papu, Paul Anghel, de care se leagă ideea însăşi, au fondat dincolo de mormânt un partid neolegionar?! În faţa unei asemenea situaţii deopotrivă absurdă şi grotescă, n-avem altă putere decât să repetăm, ca într-un ecou, cuvintele acelui muncitor de la fabrica de bere Bragadiru, care, în zilele instaurării ocupaţiei comuniste, după ce refuzase invitaţia la guvernare a lui Gheorghiu Dej, obişnuia să exclame: "O, ţară, pe-a cui mână ai ajuns!!"

3. Teorie şi paradigmă. Serii teoretice şi cicluri ale cunoaşterii. "Familii de teorii". Sincronism şi protocronism

Nimeni nu poate contesta ordonarea unor fapte teoretice, artistice, instituţionale etc. din aria sud-est europeană în continuarea "seriei" de fapte similare din Europa occidentală căci s-ar situa în afara adevărului istoric.

Acest fenomen a fost denumit de către E. Lovinescu sincronism. În viziunea lui, societatea românească, în general, cea *orientală,* "şi-au schimbat revoluţionar structura" prin "acţiunea creatoare a ideologiei apusene şi prin influenţa capitalismului". Sincronizările acestea, de sus în jos, dinspre Occident spre Orient, au creat, precizează Lovinescu, o "civilizaţie burgheză" pe "largi temelii agrare", adică au *răsturnat axul vieţii colective a tuturor societăţilor întârziate*. E. Lovinescu a pornit de la o realitate indubitabilă. Sincronizările sunt "fapte constatabile" de cele mai multe ori; rareori, însă, ele au valoare explicativ-cauzală şi în acest caz numai pentru o categorie restrânsă de fenomene, în nici un caz pentru mutaţiile adânci, revoluţionare ale unei culturi întregi. A postula sincronismul drept principiu explicativ la o asemenea scară a fenomenelor ar echivala cu o pură tautologie: "sincronizarea culturilor din periferie cu marile culturi din metropole este produsul sincronizării". Gândind astfel ar însemna să atribuim sincronismului, contactelor dintre culturi şi societăţi, valoare de fapt explicativ pentru mutaţiile istorice din cuprinsul acestora. Sunt oare sincronismul şi sincronizările generatoarele marilor reorientări ale istoriei? În acest caz principiul pluralismului, al paralelismului culturilor, al "universalelor culturale", care a primit o strălucită confirmare din partea antropologiei culturale, s-ar dovedi o teză goală. Culturi de o mare originalitate s-ar vedea reduse la o condiţie subalternă.

Reluând ideea lui Noica despre "înţelepciunea limbilor" şi a culturilor (din cuprinsul cărora limba este doar o parte), se poate spune că "înţelepciunea lumii ştie lucruri mai adânci decât poate rosti înţelepciunea unei singure"... culturi. Dar fiecare cultură "*este şi ea, la urma urmelor, înţelepciunea lumii într-una din versiunile ei. Iar această înţelepciune a lumii are efectiv nevoie de experienţa particulară*"... a culturilor, "*spre a explora în toate felurile realitatea şi spre a-i trece cunoaşterea în*"[26] ... valori.

Ştiinţa culturilor nu s-a sfiit să recunoască aportul de neînlocuit al fiecărei culturi la "marea cunoaştere". Dirijat de principiul pluralismului culturilor, un lingvist ca Lee Whorf afirma cu temeinicie că "limba *hopi* a pieilor roşii este, în multe privinţe, mai potrivită pentru teoria relativităţii decât germana ori engleza"[27]. Toate culturile au o identitate proprie. Identitatea unei culturi cuprinde deopotrivă elementele sale de unicitate ca şi pe cele de apartenenţă la o arie

culturală mai largă. Poate cineva, de pildă, să considere cultura românească într-alt chip decât drept o *cultură naţională europeană*? Dar acest lucru ne îndeamnă să cuprindem în identitatea culturii noastre atât "europenismul", cât şi specificul inconfundabil, unicitatea ei. Uneori modul însuşi de a defini unicitatea "deschide" direct spre universalitatea culturii. De pildă, caracteristica culturilor de a fi naţionale ţine şi de universalitatea lor, nu doar de unicitatea lor. *Naţiunea este o formă universală de existenţă a societăţilor în epoca modernă.* În epoca Macabeilor doar evreii aveau caracter de naţiune. În epoca modernă modelul naţional devine un model universal datorită culturii europene, moştenirii juridice romane şi creştinismului, care-a îndreptăţit toate neamurile, socotindu-le,altfel spus, egal îndreptăţite la mântuire şi la cuvântul lui Dumnezeu. Apreciem că sincronismul poate fi păstrat ca principiu analitic în măsura în care limităm analizele dirijate de el doar la stratul de la suprafaţa culturilor. În esenţă, analizele sincroniste permit "decupajele" *ariilor de circulaţie culturală*, arii care, la urma urmelor, trec uneori de limitele continentului european. Un mare creator cum este Eminescu nu poate fi explicat în cadrul exclusiv al ariei europene. El trebuie integrat unei arii transeuropene, arie care permite o înţelegere mai adecvată a "stratului" întemeietor al culturii europene însăşi. De altfel, nici nu sunt rare cazurile şi momentele culturii româneşti care reclamă drept cadru de referinţă pentru cercetare o arie transeuropeană. Prin aceasta se dezvăluie vocaţia culturii româneşti către deschideri pluraliste şi spre sinteze transcontinentale. Dar lucrul este valabil pentru mai toate culturile europene. Cum ai putea înţelege o cultură ca cea spaniolă în afara influenţelor arabe? Pe cât de catolic este Gaudi, bunăoară, pe atât este de mozarab.

Actul creator el însuşi, mai ales acela al marii creaţii, nu poate fi redus, în nici un caz, la actul modelator al ultimelor influenţe. Contribuţia *substratului culturilor* la procesele de creaţie n-ar putea fi contestat decât cu preţul instaurării unui climat de gravă neseriozitate în analiza culturilor. Încât, a te afla la "Poarta Orientului" nu este o... "scădere", cum lasă să se înţeleagă discursul occidentalo-centrist al lui Poincaré, ci o împlinire în rosturi şi o sporire în responsabilităţi pentru o cultură ca cea românească ba chiar pentru tot sud-estul european.

Deci, nu vom despărţi sincroniile de protocronii ci le vom considera drept faţete ale aceleiaşi culturi. Protocroniile sunt, în

viziunea lui Edgar Papu, prefigurări ale unor noi direcţii spirituale, datorate actului creator, astfel încât se poate atesta că opera străbate istoria cu propriul ei timp interior, care, adeseori, anticipează, cum s-a precizat, mişcările epocii şi axiologia noului timp istoric, în cazul acesta axiologia "modernităţii". Problema este dacă asemenea *opere* pot să apară şi în alte culturi decât în cele occidentale. Răspunsul lui E. Papu este afirmativ. El dovedeşte prezenţa unor asemenea opere în cultura germană, portugheză, în cea românească etc., la niveluri de epocă dintre cele mai felurite şi în cuprinsul unor societăţi cu economii diferite şi uneori marcate de mari decalaje istorice faţă de societăţile cele mai dezvoltate (socotite "societăţi etalon" pentru epoca respectivă). Anticipările nu sunt aşadar exclusiv darurile Occidentului. Pe de altă parte, nu putem ignora caracterul contradictoriu al sincronizărilor înăuntrul unei arii date, caracter ce ţine de faptul că, deşi, în planul culturilor, societăţile tind spre un echilibru şi un *pluralism* guvernate de legea "*paralelismului* valorilor" (L. Blaga), în planul economiilor, al infrastructurii intereselor, ele tind spre *stratificare*, ceea ce antrenează împingerea unora într-o stare subalternă faţă de altele. Un asemenea dualism între cultură şi economie în dialectica istorică a societăţilor s-a instaurat o dată cu trecerea omenirii din ciclul "agri-culturii" în ciclul "tehno-culturii"[28], moment echivalent cu scindarea societăţii umane în clase şi în caste. Ca atare, studierea sincronizărilor trebuie adâncită pentru a cuprinde stratul economiilor, altfel nu putem dezvălui mecanismele reale ale acestor sincronizări şi mai ales nu putem păstra, în analizele de acest tip, principiul unităţii sincronism - protocronism. Desigur, uneori accentele pe una sau pe alta dintre aceste laturi, ori chiar pe opoziţia lor, îşi află explicaţia în virtualitatea alunecării unor asemenea idei filosofice spre rangul ideologiilor culturale. Era de aşteptat, bunăoară, ca în urma perioadei proletcultiste, de contestare a fondului naţional al culturii româneşti (când marii creatori ai culturii naţionale, de la Eminescu la Brâncuşi, erau indexaţi şi retraşi din circuitul viu al culturii), să apară reacţia protocronistă şi, la rândul său, aceasta să declanşeze reacţia sincronistă. Nu trebuie însă confundat planul ideologiilor culturale cu cel al mişcării culturale însăşi şi încă mai puţin cu acela al *ideilor* culturale. *Ideologiile culturale*, ca orice ideologii, reflectă interesele unor grupări culturale, nu neapărat legile de mişcare ale culturii. Ideile culturale, însă, sunt "*mărimi spirituale*" în

care se descarcă energii şi atitudini creatoare colective, cum subliniază Lucian Blaga. Desigur, dacă între *interesele* unor grupări culturale şi legile de mişcare ale culturii se manifestă o convergenţă, atunci ideologia acelor grupări poate deveni bază spirituală pentru dezvoltarea unor teorii ştiinţifice asupra fenomenului cultural. Aşa s-a întâmplat cu *ideologia criticismului cultural* în perioada junimistă din care s-a născut *teoria formei fără fond* şi deopotrivă *teoria păturii superpuse*.

Fără îndoială că şi în cazul ideologiilor culturale trebuie să ne ferim de clasificări maniheiste. Nici o ideologie culturală nu deţine tot adevărul sau tot falsul, ci cuprinde întotdeauna suficiente nuanţări care o apropie mai mult sau mai puţin de puterea treptelor de acces la adevărul unei culturi. Numai aşa putem explica durabilitatea ideologiilor culturale în istoria ideilor. O ideologie culturală complet falsă este o imposibilitate sociologică. Orice ideologie conţine şi reflectări veridice ale fenomenelor colective.

Lămurind cele două planuri în care se poate opera cu aparatul noţional derivat din cuplul conceptual sincronism - protocronism, subliniem şi faptul că este posibilă o *desincronizare culturală* într-o arie dată, chiar pentru cazul adepţilor ideologiei sincronismului, şi, invers, este posibilă o adâncă sincronizare la propagatorii ideologiei protocroniste. Este interesant să constaţi sub acest aspect că Lovinescu, care a susţinut ideea sincronismului cu Apusul, era... "desincronizat" faţă de acesta în viziunea asupra spaţiului. Într-o perioadă în care concepţia kantiană asupra spaţiului se generalizase în aproape toate culturile occidentale (cu câteva excepţii), Lovinescu opera, în conceperea spaţiului cultural, dintr-o perspectivă prekantiană. Întâlnim în atari situaţii contradicţia dintre "câmpul stilistic" (Blaga) al unei culturi şi "câmpul său ideologic".

Iată-ne, aşadar, în faţa unei probleme destul de complicate, care nu poate fi în nici un caz socotită rezolvată.

Delimitarea dintre planul mişcării culturii şi planul reflectărilor sale - dintre ideologiile şi teoriile culturii - atrage după sine o altă delimitare, aceea dintre diferitele moduri de a aborda faptul cultural. Astfel, într-o tratare "morfologică", orice fenomen de sincronism cuprinde şi elemente protocroniste. Invers, într-o analiză "axiologică"[29] a faptelor culturale integrate aceleiaşi serii istorice, putem totuşi stabili care dintre acestea au căpătat expresia cea mai

dezvoltată. E clar că într-un asemenea demers operăm "ierarhizări ale tipurilor integrate aceleiaşi serii". În legătură cu clasificările axiologice ale tipurilor sociale, prof. Stahl arăta că acestea implică o "ierarhizare după un *criteriu de valoare*". "...Criteriul valoric care permite să clasăm axiologic tipurile sociale este necontroversabil, nimeni neputând contesta faptul că de la piatra neşlefuită până la energia atomică nu s-ar fi înregistrat un progres în capacitatea oamenilor de a folosi ştiinţele şi tehnicile de mânuire a forţelor naturii...". Un asemenea procedeu este folosit de către E. Papu în cercetările sale asupra protocronismului românesc. Este evident că această ierarhizare n-are un înţeles cronologic, ci exclusiv unul axiologic şi el ne apare pe deplin legitim deoarece altfel s-ar contesta capacitatea cercetătorului de a face judecăţi de valoare asupra operelor culturii. Întregul demers ar cădea sub domnia relativismului sau sub aceea a dogmatismului în stilu celui proletcultist. Ierarhizarea, după un criteriu de valoare unitar, a unor opere diverse înseamnă aprecierea bunurilor culturale în raport cu o valoare sau un sistem de valori (indice sintetic), incorporate în ele. O astfel de perspectivă va fi utilizată de noi pentru a determina poziţia unor creaţii ale culturii moderne româneşti în seria raţionalismului european. Prin aceasta ne delimităm de perspectiva istoricului culturii şi ne înscriem pe linia *sociologiei actelor de creaţie colectivă* cărora le datorăm naşterea unei noi *paradigme culturale* ce va dirija, apoi, procesele creatoare din cultură în decursul unei perioade date.

Protocronismul, ca *procedeu axiologic de comparare a faptelor din aceeaşi serie*, nu caută neapărat *priorităţile temporale*, ci, pur şi simplu, *preponderenţele valorice*. Uneori se poate stabili, alături de preponderenţa axiologică, şi o "anterioritate istorică", astfel încât, în aceste cazuri, seria poate fi ordonată şi "cronologic", nu doar axiologic. Spre exemplu, teoriile mondialiste consacrate spaţiilor periferiale apar încă la economiştii englezi şi la Marx etc. pentru ca centrarea analizei pe relaţiile dintre spaţiile "nucleare" şi spaţiile "periferiale" să capete preponderenţă la Eminescu, Gherea, Manoilescu etc., încât teoriile latino-americane şi afro-asiatice contemporane integrate aceleiaşi familii de modele şi teorii sociologice reprezintă un "al doilea val" în raport cu teoriile româneşti. Nici unele însă nu au anterioritate temporală faţă de tezele lui A. Smith, List, Marx, Ricardo, ori, pentru unii dintre ei, Sombart.

Diferenţa este aceea că operele acestora sunt "monografii ale «capitalismului metropolitan»", iar teoriile româneşti întrunesc trăsăturilr primelor "monografii" ale "capitalismului periferial" (S. Amin). [Constatarea că şi Eminescu şi Marx au cercetat periferiile capitaliste nu poate fi invocată drept probă pentru o aşa numită anexare la marxism a lui Eminescu, aşa cum au procedat criticii mei la ediţia cărţii din 1984, decât ori cu rea credinţă ori din prostie. Sociologi sau economişti de concepţii radical diferite pot descoperi acelaşi fenomen pe care îl pot chiar interpreta în maniere sensibil asemănătoare ceea ce nu şterge deosebirea de concepţie. *Sociologia periferialismului modern este opera comună a unor sociologi de concepţie liberală, conservatoare şi marxistă*. Poate cineva să ne acuze, din pricina acestei consatări, că i-am fi anexat pe toţi la aceeaşi concepţie marxistă ori de altă orientare? Numai dacă este de rea credinţă sau dacă are o minte cu desăvârşire sărmană]. Ideea că teoria lui Marx din *Capitalul* este o "monografie" a unui mod de producţie aparţine lui H. H. Stahl şi noi suntem de acord cu ea. Facem doar precizarea că această "monografie" se referă la "capitalismul metropolitan" şi numai în ceea ce priveşte problema acumulării violente atinge şi chestiunile "capitalismului periferial". În acest sens, H. H. Stahl subliniază că "...dacă în ceea ce priveşte capitalismul ne putem sprijini deplin pe vasta şi adâncita monografie a problemei, care este *Capitalul* lui Marx, nu la fel stau lucrurile când e vorba de alte tipuri de orânduiri"[30] (subl. ns.).

Prin urmare, ordonarea seriilor teoretice ale analizei civilizaţiei capitaliste are următoarea succesiune cronologică:

S1 = teoriile capitalismului metropolitan (de concepţii dintre cele mai felurite: marxiste, liberale, consevatoare, etc.);

S2 = teoriile dezvoltării şi penetraţiei civilizaţiei capitaliste în aria european-răsăriteană (teoriile româneşti: marxiste, conservatoare, liberale);

S3 = teoriile "capitalismului periferial", latino-americane şi afro-asiatice (precumpănitor marxiste). Să observăm, aşadar, că teorii de concepţii radical diferite (chiar opuse) pot avea între ele lucruri comune, chiar "locuri comune". Astfel teoriile marxiste, teoriile economice clasice, liberaliste, unele teorii de concepţie conservatoare, în frunte cu teoria eminesciană a păturii superpuse, dincolo de marile lor diferenţe (în primul rând de concepţie) au toate un "loc comun": preocuparea de a explica

“societățile periferiale”, fenomenul periferializării capitaliste. Ele sunt, toate, indiferent de concepția (sorgintea) lor, deopotrivă “teorii ale periferialismului”. Această distincție elementară dintre teorie şi paradigmă i-a împins pe criticii cărții de față, la prima ei ediție, să conchidă că eu l-aş fi făcut pe Eminesu marxist. Doar întrucât subliniasem că şi Marx şi Ricardo şi A. Smith şi S. Amin (mai încoace) şi Max Weber şi M. Eminescu şi M. Manoilescu au cercetat “periferializarea” capitalistă, aceşti critici s-au precipitat să mă admonesteze că, neapărat, eu l-aş fi încadrat pe Eminescu la marxism. Cu toate că la paginile 300-305 ale aceleiaşi ediții eu prezentasem polemica lui Eminescu, atât de radicală, cu ideea marxistă a fraților Nădejde, în care Eminescu dovedea că marxismul nu poate explica o stare ca aceea a societății româneşti, fiindcă această şcoală obişnuia să explice sărăcia şi mizeria prin capital, or Eminescu, dimpotrivă îi caută explicațiile în fenomenul păturii superpuse (căci, spune el, capitalul a generat civilizație în Apusul Europei, ori chestiunea socială de bază în țările române, în genere, în societățile orientale, era sărăcia şi mizeria, nu civilizația şi prosperitatea). La o aşa de flagrantă incompetență probată de “criticii mei” nu m-am ostenit prea tare să răspund. Am revenit totuşi aici, insistând poate prea apăsat asupra chestiunii, însă doar pentru a preveni acelaşi val de neseriozitate care ar putea să paraziteze receptarea de astăzi a cărții.

Aşadar, teoriile româneşti sunt protocronice în raport cu cele afro-asiatice, cronologic şi axiologic (în special prin Eminescu şi Gherea), dar nu sunt protocronice cronologic (adică în succesiunea timpului *circumstanțial*) față de teoriile occidentale, ci numai axiologic (adică în ordinea timpului *esențial* sau axiologic, timpul valorilor). Putem spune că nu Marx, ci…Eminescu a fost "întâiul" cercetător complex al "periferialismului" şi periferializării, chiar dacă analiza periferializării este prezentă şi în studiile lui Marx. Altminteri spus specificul analizei periferializării a fost impus pe o linie sau într-o serie care-l are drept cap al ei pe Eminescu nu pe Marx (serie în care se află totuşi şi studiile lui Marx, în chip fatal, adică în calitate de cercetător al capitalismului la scara lumii). Încât, judecând astfel lucrurile, putem conchide că noua paradigmă de gândire a fost…creată de Eminescu, nu de Marx. Chestiunea a apărut criticilor cărții mele atât de şocantă încât au conchis că l-aş fi aşezat pe Eminescu în capul seriei marxismului, când eu îl aşezasem în capul seriei „teoriilor materialiste ale capitalismului periferial”, încadrându-l astfel în seria încă mai cuprinzătoare a „materialismului sociologic”, cu expresia lui

Sorokin, din care fac parte, evident şi marxiştii, dar de pe poziţii (concepţii) doctrinare diferite (chiar dacă sociologic, în sens paradigmatic, sunt înrudiţi: înrudirea este dată de analiza materialistă a societăţii, care, încă o dată, nu se reduce la marxişti). Sorokin încadrează în aceeaşi serie a „materialismului sociologic” şi marxişti şi durkheimişti şi nimeni nu l-a acuzat că l-ar fi făcut pe Durkheim… marxist. Eu, aşadar, îl situasem pe Eminescu în capul seriei teoriilor periferialismului şi periferializării economice, teorii care-şi atestau rădăcini în concepţii dintre cele mai felurite, şi liberale şi conservatoare şi socialiste, "unitatea" acestor teorii fiind dată de identitatea fenomenului cercetat de ei: periferialismul şi periferializarea societăţilor. Modul specific de evoluţie a teoriilor ştiinţifice ne dezvăluie, iată, un alt plan de înţelegere a complexităţii raportului sincronism-protocronism, acela referitor la “stratul” în care se poate desfăşura circulaţia motivelor (teze, valori, determinante stilistice etc.). Când este vorba despre “mişcarea” ştiinţei (schimbarea, difuziunea, adoptarea teoriilor etc.) se operează o distincţie între teorie şi paradigmă sau concepţie (între paradigmă şi concepţie nu este o suprapunere absolută, ci o corespondenţă relativă care ne îngăduie totuşi să le utilizăm şi substitutiv)[31]. Distincţia între “teorie” şi “paradigmă” este legată de specificul “mişcării ştiinţei”. Mişcarea ştiinţei, ca parte a dinamicii culturii, nu poate fi înţeleasă la nivelul mişcării teoriilor ştiinţifice, ci într-un plan mai profund, şi anume acela al dinamicii paradigmelor. Pentru Th. S. Kuhn termenul de paradigmă are două sensuri: a. de “matrice disciplinară”, “elemente de diferite feluri ordonate”, comune pentru o “comunitate ştiinţifică disciplinară, având rolul de a orienta activitatea ştiinţifică a acesteia. Ele au rolul de “idei-forţă”, de “opţiuni comune” (de grup), preorientând cunoaşterea ştiinţifică, de “generalizări simbolice" şi de “valori” care “produc un asentiment unanim asupra unor chestiuni precum alegerea unor teorii rivale sau distincţia dintre o anomalie obişnuită şi una “generatoare de criză”; b. de “exemplaritate”, “exemplu tipic de rezolvare de probleme”, pe care “discipolii” îl învaţă în decursul “educaţiei lor ştiinţifice”[32]. L. Blaga, care a pus în relaţie genetică matricea stilistică şi procesul creator în cultură, ne previne că “tendinţele stilistice” (care ţin de matca stilistică a unei creaţii) nu sunt conştientizate de cel care le încorporează în operă. Abia prin continuarea seriei de opere care stau sub semnul funcţiei modelatoare a matricei culturale “tendinţele stilistice”, neconştientizate, capătă în fine caracter de “valori conştiente”, intrate, altminteri spus, în câmpul conştiinţei. În felul acesta e posibil ca un creator să invoce principii şi raporturi valorice cu totul diferite de cele care

intră în câmpul actului său creator. E cazul lui Holderlin, care se declara adept al valorilor estetice schilleriene şi nu era conştient de propriile sale "tendinţe stilistice". Aici îşi are originea distincţia dintre câmpul ideologic şi câmpul stilistic al unui creator. Acestea pot intra chiar în contradicţie, creându-se situaţia unor serii ideologice şi a unor serii culturale incongruente[33]. Aşadar, *teoria* este sistemul tezelor explicativ-descriptive ale fenomenului real-concret, iar paradigma este modelul exemplar care a stat la baza analizei (sau rezolvării "întrebărilor", a "problemelor" apărute în câmpul cunoaşterii fenomenului respectiv). "Problema ştiinţifică: se referă la existenţa în câmpul unei ştiinţe a unor «necunoscute», care pot fi identificate prin activităţi sistematice de cercetare sau prin aplicarea unor generalizări teoretice (...). Orice ciclu al cunoaşterii ştiinţifice porneşte cu elaborarea unor probleme ştiinţifice..."[34]. Este normal deci ca orice nouă serie istorică să implice totodată o relansare a "ciclului cunoaşterii ştiinţifice", în aşa fel încât apariţia "noilor probleme" (noua "regiune problematică" a ştiinţei) să reclame totodată inventarea unei noi paradigme culturale care va dirija conduitele sociale şi procesele creatoare ale noilor agenţi istorici. În cuprinsul acestor paradigme, noile concepţii ştiinţifice sau "paradigmele ştiinţei", în accepţia kuhniană, provoacă o adevărată "ruptură epistemologică" (L. Althusser) în raport cu epocile anterioare. Noile concepţii ale cunoaşterii reprezintă aşadar unul dintre elementele centrale ale unei paradigme culturale. Cea de-a doua modernitate, aşadar, aceea a sud-estului european, întârziată faţă de prima, cea occidentală, a modificat iată peisajul culturii europene, prin contribuţia indubitabilă a periferiilor. Chestiunea aceasta nu poate fi înţeleasă de pe platforma orgolioasă a sincronismului. A trebuit să se petreacă insurecţia substratului reprimat de sincronismul răsăritean al comunismului postbelic pentru ca lucrurile să se limpezească într-o atare direcţie de înţelegere a modernităţii europene. Creasta de val a unei asemenea insurecţii a fondului scufundat a fost reprezentată în România (şi fenomenul e reprezentativ pentru tot Răsăritul) de ideea despre protocronimul culturilor a prof. Edgar Papu şi de remarcabila dezbatere asupra fenomenului protocroniilor culturale la care au participat partizanii şi adversarii ideii, deopotrivă, dezbatere care, din nefericire, a eşuat, după 1989, în mâlul prostiei agresive care şi-a trimis exponenţii, adeseori, după 1989, spre pupitrele unor canale media, într-o proporţie şi cu un ritm îngrijorător, agresând spaţiul mintal cam pe aceleaşi direcţii cu cele ale vechii agresiuni comunisto-cominterniste.

4. Orânduiri sociale, societăţi, clase, elite. Marx, Weber, Pareto

În câmpul cunoaşterii fenomenelor *civilizaţiei capitaliste* întâlnim între alte teorii şi paradigme şi pe acelea ale lui Marx, care, alături de teoria sa din *Capitalul*, a dezvoltat şi o *concepţie* proprie - materialismul istoric. Folosirea acestei concepţii nu implică însă preluarea dogmatică a teoriei însăşi; numai dacă vom opera delimitarea între concepţie şi teorie ne vom asigura o deschidere strategică spre alte mari teorii asupra aceluiaşi fenomen şi evident spre alte concepţii (paradigme).

Din punctul acesta de vedere, nu putem ignora teoriile lui W. Sombart, M. Weber[35] şi ale altor sociologi (provenite din cercetarea aceleiaşi civilizaţii capitaliste), care nu sînt doar modele exemplare de a rezolva "problemele" din câmpul respectiv de cunoaştere, ci şi *teorii cu aplicaţie regională*. Cel ce-ar voi să respingă concepţia acestor teoreticieni, n-ar fi nevoit să respingă negreşit şi teoriile lor, chiar dacă s-ar raporta critic la ele. De fapt sociologia epocii primare a burgheziilor europene, prin faptele sociale cercetate, a reuşit să descopere o serie de legi ale societăţii civile pe care nu le putem ignora. Paradigma materialist-istorică dovedeşte o particularitate în raport cu sistemul determinismului social-istoric, admiţând în modelul explicativ toate seriile de fapte dar oferind o prea severă şi exclusivă ordonare materialistă (economistă) a acestora.

Totuşi, chiar şi pentru sociologia materialist-istorică unul dintre principiile metodologice de bază este cel al autonomiei relative a nivelurilor analitice. Aceste niveluri analitice sunt, în vederile acestei sociologii: "orânduirea socială", "societatea naţională" (sau "locală") şi "societatea civilă". Dacă, pentru analiza "orânduirii sociale", marxiştii au evidenţiat jocul *determinismelor de clasă,* faţă de care istoria societăţilor naţionale rezervându-li-se doar semnificaţia factorului de particularizare a acestor determinisme universale, pentru analiza "societăţii civile" n-au mers mai departe căci aceasta reclamă un alt plan al abordării sociologice, cel al *raporturilor sociale concrete*, al grupărilor şi instituţiilor, al normelor şi orientărilor culturale, în aşa fel încât, în raport cu aceeaşi bază economică, ar fi întâlnit configuraţii societale atât de distincte încât concepţia însăşi s-ar fi clătinat. În cadrul aceluiaşi tip de orânduire se pot dezvolta, aşadar, *tipuri societale diferite*, adică "societăţi concrete" (M. Weber)

distincte. (Pentru a evita echivocul termenului de “societate civilă”, îl vom prefera pe cel de “societate concretă” sau “actuală”). Concepția aceasta, pe care-am îmbrățișat-o încă în lucrarea din 1984, își dovedise valoarea metodologică și prin aceea că admitea un cadru de comunicare cu alte modele teoretice decât al lui Marx din *Capitalul*, ceea ce mi-a permis atunci să operez substitutiv cu teorii de concepții foarte diferite, uneori opuse, fără să risc o ripostă ideologică și deci nepublicarea cărții. În analizele lui Weber societatea istorică globală (ceea ce ar echivala metodologic cu “orânduirea socială” la Marx) este relativ ignorată în favoarea tipului ideal de “societate concretă”. Astfel Weber descoperă două tipuri societale care, în viziunea sa pluralist-metodologică, sunt tipuri istorice de societăți globale: *societatea de status* și *societatea de piață*. “...În contrast cu situația de clasă determinată pur economic, scrie Weber, dorim să desemnăm ca situație de status orice componentă tipică a vieții oamenilor care este determinată de o estimare socială a prestigiului, specifică, pozitivă sau negativă (...). Prestigiul de status (status honour) se sprijină întotdeauna pe distanță și excludere”. În “societatea de status” averea este subordonată prestigiului și nu interesului de capitalizare a venitului ca în “societatea de piață”. Deci “prestigiul” este cel care întemeiază “grupurile de status”, pe când “factorul” care creează clasele este acela al intereselor economice, și anume acele interese legate de și implicate în existența pieței (...). Piața și procesele sale nu cunosc distincții personale (...). Ordinea de status înseamnă exact contrariul”[36].

a. “Societatea de piață” este orientată obiectiv conform interesului pentru schimb, și numai pentru bunurile destinate acestuia; b. “legalitatea rațională, în particular, inviolabilitatea promisiunii făcute (...) este *etica pieței*”; c. “piața este în opoziție completă cu toate celelalte comunalizări, care presupun întotdeauna o *fraternizare*”; d. “«schimbul» liber se petrece (...) în afara comunității de vecinătate și a oricăror legături personale”; e. “comerțul” este un “schimb mut”, el “se desfășoară fără contacte personale...”[37].

Așadar, fie că se referă la societatea de piață, fie la cea de status, e clar că nivelul pe care-l implică teoria lui Weber este cel al *tipului ideal de societate concretă* și, din perspectiva aceasta, este greu să obținem o caracterizare a tipului de orânduire socială proprie unuia sau altuia dintre cele două tipuri societale. Spre exemplu, în cadrul

"scoietăţii de piaţă" şi muncitorul şi capitalistul sunt "interesaţi" în realizarea schimbului, ba chiar în raţionalizarea lui, căci cei doi sunt "liberi" în faţa relaţiei de schimb: unul e liber să-şi vândă forţa de muncă la un preţ cât mai ridicat, celalalt să folosească forţa de muncă pentru a obţine o plusvaloare cât mai mare. Deci iată că acelaşi interes care-i trimite pe piaţă şi care-i uneşte în cadrul relaţiei de schimb îi şi opune. Societatea de status nu este incompatibilă deci cu sistemul economiei capitaliste de piaţă. Dimpotrivă, în periferia sistemului, burghezia locală va adopta un model societal de status, fiind o burghezie clientelară, în mare măsură neproductivă, consumatoare, cu segmente parazitare (deci o clasă de status), a căror comportare este subordonată prestigiului şi nu interesului de capitalizare a venitului, în speţă raţionalităţii pieţei. Se poate de aici trage concluzia că lipseşte societatea capitalistă de piaţă din aceste arii? Nicidecum! Deşi respingem reducţionismul weberian, nu putem face abstracţie de modelele de societate pe care el le-a descoperit: societatea de piaţă şi societatea de status. Concepţia pe care înţelegem s-o invocăm aici ne ajută să înţelegem că cele două tipuri societale pot să coexiste în cadrul uneia şi aceleiaşi orânduiri sociale cum este orânduirea capitalistă, astfel încât aceasta nu este incompatibilă cu "societatea de status", aşa cum susţine Weber. Tocmai această particularitate este invocată de I. Wallerstein pentru a susţine teza caracterului unitar al sistemului capitalist modern, în ciuda, atît a stratificării sale în *centre*, *periferii*, *semiperiferii, cât* şi a supravieţuirii imperiului ca tip de sistem mondial în Europa de răsărit, care s-a dovedit a fi fost un factor de conservare a societăţii de status în plină eră capitalistă. Pe de altă parte, protecţia pe care metropola o acordă burgheziei din perifeie este proporţională cu obedienţa ei şi cu disponibilitatea sa spre regimuri de dependenţă, nu spre cele de eficacitate economică, încât acest fapt acţionează el însuşi ca unul care induce efecte de status în plină eră capitalistă.

În acelaşi context, al delimitărilor epistemologice operate în 1984, am cercetat posibilitatea unui alt model de raportare la teorii felurite ca arie de răspândire şi ca apartenenţă filosofică (Durkheim, Pareto, Sorokin şi alţii). Legea "creşterii densităţii dinamice" în societăţile moderne, formulată de Durkheim, spre exemplu, poate fi preluată şi utilizată atunci când dorim să explicăm fenomene şi conduite apărute în societatea modernă, deoarece un tip de conduită se

poate constitui ca expresie a acțiunii acestei legi. În concepția lui E. Durkheim creşterea "densității dinamice" sau morale a populației implică în ultimă instanță o schimbare a tipului de *solidaritate socială*. De exemplu, o creştere a frecvenței contactelor, a interacțiunilor dintre cei ce fac parte din aceeaşi populație, induce o mai mare *specializare* în raport cu gama trebuințelor umane. Specializarea implică însă schimbarea solidarității sociale, care din solidaritate prin asemănare devine solidaritate funcțională, prin specializare funcțională, diferențiatoare[38]. Aşadar, legea creşterii densității dinamice este contrapartea sociologică a procesului de accentuare a diviziunii muncii sociale.

La fel, legea "circulației elitelor" a lui Pareto este utilizabilă căci ne ajută să cercetăm circulația suprastructurală a "păturilor superpuse"; o putem, aşadar, utiliza ca teorie cu "rang mediu de generalitate", chiar dacă n-o socotim o lege *fundamentală* a sistemului social, cum apare la Pareto. Cine poate contesta existența obiectivă a unui fenomen de circulație socială (de dislocare, de înlocuire sau doar de infiltrare) a claselor dominante, mai ales în epocile de tranziție? În viziunea lui Pareto, distribuția reziduurilor într-o societate şi, odată cu aceasta, circulația capacităților (competențelor) şi a meritelor în cuprinsul acelei societăți (de la un strat la altul, pe orizontală şi pe verticală) se face astfel, încât "*anumite agregate* (...) *numite aristocrații, ajung să compună o pătură superioară a societății, elita* (...). *Aristocrațiile nu durează* (...), *după un anumit timp ele dispar. Istoria este un cimitir de aristocrații* (...). *Clasa guvernantă este susținută, nu doar ca număr, ci şi calitativ, de familiile provenind din clasele inferioare care-i aduc energie şi proporțiile de reziduuri necesare menținerii sale la putere* (...), *şi invers, ea îşi pierde membrii decăzuți* (...). *Dacă una din aceste mişcări* (de împrospătare a elitei cu elemente proaspete şi de eliminare a celor decăzute - n.ns.) *şi, ceea ce este mai rău, dacă amândouă încetează, elita guvernantă înaintează spre ruină...*". *Aceasta este "circulația elitelor" prin ale cărei efecte "elita guvernamentală este într-o stare de transformare lentă şi continuă* (...). *Din timp în timp se observă şi perturbări bruşte şi violente..numite revoluții.* (...). *Apoi noua elită reîncepe să se modifice lent*..."[39]. Modul în care interpretează Pareto revoluția ne dezvăluie întreaga sa concepție privind echilibrul şi schimbarea "sistemului social". "*Revoluțiile se produc, scrie el, pentru că elemente de calitate*

inferioară se acumulează în păturile superioare (...), *în vreme ce în păturile inferioare se dezvoltă elemente de calitate superioară, care posedă reziduurile necesare pentru a guverna, şi care sunt dispuse să folosească forţa...*”[40].

Vom cerceta fenomenul de “circulaţie” a păturilor superpuse, legându-l de predominarea unui anume mod de producţie ori de exploatare şi a unui anume mod politic în raport cu celelalte. Fără a fi pasive, aceste pături superpuse circulante vor acţiona într-o direcţie conformă cu interesele lor, dar şi cu propriile lor sisteme proiective (modele, valori şi atitudini afective).

În contextul istoric al Principatelor, circulaţia suprastructurală a paturilor superpuse se explică prin fenomenul coprezenţei modurilor de producţie şi a sistemelor politice, respectiv al tendinţei unora de a se generaliza în detrimentul celorlalte. Orice fenomen de modificare a poziţiei unui mod politic şi de producţie în raport cu celelalte a intensificat circulaţia suprastructurală a păturilor superpuse, astfel că de la “pătura” *fanariotă* s-a trecut la cea *regulamentară*, apoi la cea *paşoptistă* şi, în fine, la cea *liberală* în mediul căreia a renăscut pătura neofanariotă etc. Dincolo de particularitatea românească, fenomenul unei asemenea circulaţii a păturilor superpuse, fără legătură cu mişcarea societăţii locale, reale, este o trăsătură generală în tot Răsăritul ba chiar în tot cuprinsul ariilor periferiale. Pretindem de aceea că tot ceea ce susţinem aici are valabilitate mai largă pentru toată periferia lumii moderne. Ţările din ariile periferiale împărtăşesc, iată, o solidaritate de destin, care nu poate fi contestată de nimeni.

5. Paradigmele culturale. G. Ibrăileanu şi E. Lovinescu

Pentru a înţelege toate aceste aspecte a trebuit să admitem că teoriile pot fi “adevărate” în condiţiile în care “paradigmele” (concepţiile) asupra “naturii societăţii” ori asupra “sistemului gnoseologic” al ştiinţelor pot conţine erori sau aspecte vetuste. Teoria suprastructurilor, de pildă, a lui Marx rămâne pe deplin validă în ciuda şi oarecum direct proporţional cu autonomia ei faţă de concepţia marxistă asupra istoriei şi asupra societăţii. Am spune chiar că teoria aceasta îşi pierde puterea gnoseologică şi deci capacitatea explicativă când se menţine în orizontul de validare al concepţiei materialiste a societăţii şi a istoriei. Este o chesiune pe care o înţelesesm pe deplin în momentul cercetării care face obiectul acestei cărţi, chiar dacă în

ediția ei din 1984 n-o afirmasem cu aceiași severitate. În ciuda constrângerilor ideologice, am îndrăznit totuși, încă atunci, în cuprinsul ediției din 1984, să duc la capăt demonstrația superiorității peradigmei eminesciene față de cea marxistă în chestiunea explicării proceselor de periferializare și deci a societăților din periferia sistemului mondial. Devenise clar pentru mine că teoria marxistă poate fi mai degrabă utilizată pentru explicații la scara societăților occidentale, în genere metropolitane, decât la aceea a societăților orientale. Profesorul Edgar Papu a sesizat lucrul acest și l-a formulat explicit într-o lucrare a sa consacrată ontologiei clasicismului. Această delimitare între cele două "straturi" ale mișcării științei - stratul "teoriilor" și cel al "paradigmelor" - este pe deplin valabilă în cazul general al mișcării culturii. Distincția dintre *strat* și *substrat* este de același tip. Paradigmele culturale țin mai degrabă de subtratul unei culturi, chiar dacă ele însele se transformă uneori într-un chip radical. Influențele între culturi se propagă uneori într-un "strat" care nu afectează paradigma culturii respective, dar alteori o pot afecta. În această din urmă situație putem accepta ideea că influențele au un rol în accelerarea procesului de destrămare sau de apariție a unei noi paradigme culturale, dar în nici un caz n-ar fi temei să acordăm acestor influențe statut de matcă generatoare a unei noi paradigme culturale, așa cum susține, bunăoară, Eugen Lovinescu. Ibrăileanu lămurise tocmai importanța *elementului intern* - "spiritul critic" - în renașterea unei culturi. Este drept că și în viziunea sa, "influența apuseană și creșterea culturii românești naționale sunt două fenomene concomitente". Influența apuseană, însă, nu este omogenă, observă el, în toate cele trei arii ale României. Ea se declanșează în secolul al XVI-lea în Transilvania, continuă în secolul al XVII-lea în Moldova, fiind apoi întreruptă, ca urmare a "invaziei grecismului" și a "curentului turco-fanariot", pentru a fi resuscitată în Transilvania prin Școala Ardeleană și din veacul al XIX-lea în Muntenia și Moldova. În acest proces de "propagare", Muntenia săvârșește opera de adaptare a "formelor social-politice ale apusului", iar Moldova, opera de "adaptare a culturii apusene la sufletul românesc", întrucât aici, prin curentul polonez, exista deja o "tradiție culturală".

Prezența acestei tradiții și suprapunerea peste ea a influenței franceze, pe fondul unui "curent poporan" de substrat, au generat, în Moldova, "spiritul critic" ca principal mecanism de selecție a

influenţelor apusene, această provincie prezidând astfel opera istorică a formării culturii naţionale româneşti. Fără existenţa unui "spirit critic" în Moldova nu s-ar fi dezvoltat o "cultură naţională", căci influenţele ar fi fost preluate neselectiv, fără respectarea cerinţelor sufletului românesc[41]. În raport cu teoria "seriilor de succesiune" a lui Xenopol, Ibrăileanu a lămurit funcţionarea mecanismului de preluare creatoare a influenţelor.

E. Lovinescu însă a eliminat cu totul rolul substratului şi deci al "paradigmelor culturale". În vederile lui, influenţele apusene au jucat rolul de factor hotărâtor şi aproape exclusiv în geneza "civilizaţiei moderne româneşti" şi deci a "culturii naţionale". Conform teoriei lovinesciene a sincronismului, "*...prin acţiunea creatoare a ideologiei apusene şi prin influenţa capitalismului, societatea noastră şi-a schimbat revoluţionar structura; pe largi temelii agrare s-a ridicat civilizaţia burgheză; pornind din stratele adânci ale sufletului, literatura n-a putut ţine pasul revoluţiei formelor sociale*; (...) *ea a luat deci o atitudine critică faţă de revoluţia socială*"[42] (subl. ns.). Procesul revoluţionar de naştere a civilizaţiei moderne este, în viziunea lui Lovinescu, în esenţa lui, un proces de sincronizare, ideologică întâi, cu "spiritul epocii", bine reprezentat de ideologia apuseană. Această sincronizare s-a realizat, între altele, prin acţiunea modelatoare a "mediului de formaţie" a revoluţionarilor români, care a fost cel apusean. După cum "mediul de formaţie" a fost cel german (cazul lui Kogălniceanu) sau cel francez (cazul paşoptiştilor munteni), acestea au imprimat trăsături particulare ideologiei revoluţionarilor paşoptişti din Principate. Contactul cu Parisul explică, în concepţia lovinesciană, faptul că "liberalismul e creaţie munteană". O dată constituit, prin sincronizare, mediul revoluţiei devine el însuşi un cadru formativ al noii ideologii, astfel încât "şcoala revoluţiei a fost deci şcoala ideii naţionale şi apoi a Unirii"[43]. Aşadar, revoluţia paşoptistă a fost mediul, cadrul şi mecanismul de formare a unei ideologii unitare, aceea a Unirii, solidarizând "oamenii revoluţiei" în jurul *Ideii naţionale*.

Civilizaţia capătă un înţeles particular pentru Lovinescu, dând expresie sistemului de forme sociale, instituţiilor şi ideologiilor, cultura reprezentând, în acest context, fondul, sistemul moravurilor şi al deprinderilor, al "stărilor de fapt", înscrise în deprinderi şi comportamente. Străbate în această concepţie ideea gândirii critice, pe

care, contrar sincronismului său, Lovinescu nu o poate ocoli. El spune: "*Formele sociale provocate de acțiunea creatoare a Ideii nu reprezintă o realitate de nu li se dă răgaz să coboare în deprinderi, să creeze moravuri şi o stare de fapt, să evolueze de la formă la fond*"[44]. Revoluțiile, aşadar, se "propagă prin contagiune". ("*Numai după trecerea febrei începe adaptarea la condițiile locului şi timpului*")[45], Astfel, Constituția de la 9 iunie 1848 "reprezintă gestul simbolic" prin care "axa vieții noastre politice şi culturale s-a schimbat din Răsărit în Apus; de ea se leagă viitoarea formație revoluționară a civilizației româneşti (...). *Fenomenele ideologice creează, prin contagiune, noi forme sociale*"[46], aşa încât, "...în condițiile istorice ale dezvoltării noastre evoluția de la formă la fond e singura normală"[47]. Întreaga gamă, seria fenomenelor de sincronizare cu Apusul este indubitabilă. Nivelul până la care coboară, în profunzimea fenomenului, analiza lui Lovinescu, nu-i va permite să remarce adevărata lumină, înțelesul real al seriei culturii critice. În fapt "schimbarea axei de gravitație din Răsărit în Apus", sau, cum se exprima în alt loc autorul, părăsirea "slovei cu cerdac cirilice" în favoarea "neologismului" apusean, n-a însemnat modificarea radicală a situației economico-istorice a românilor. *"Schimbarea axei" a însemnat, în esență, trecerea din suburbia imperiilor în suburbia metropolei şi cei care nu înțeleg esența acestui fenomen vor greşi, în mod fundamental, în aprecierea rostului şi rolului adevărat al "culturii critice" româneşti, în general al culturilor critice din periferia marilor metropole, în frunte cu metropola modernă. Căci dacă seria "culturii eroice", ... ca serie sincronizată cu Occidentul, a fost o necesitate a epocii, tot pe atât, ba poate mai mult (în sensul că revoluția se adânceşte), seria "culturii critice" a reprezentat ea însăşi o necesitate, un comandament universal al epocii moderne.*

6. Două scrisori celebre în chestiunea Europei răsăritene

Distincția operată de epistemologia contemporană între teorie şi paradigmă are implicații în domeniile psihologiei şi sociologiei cunoaşterii. Una dintre implicații, foarte importantă, este aceea referitoare la dezvăluirea a două tipuri de atitudini şi de procese constitutive actului de cunoaştere: atitudini imitative şi creative. Un proces de cunoaştere şi explicație devine psihologic imitativ când

cercetătorul operează un transfer de teorie dintr-o arie de fapte într-alta aparţinând aceleiaşi "familii" tipologice. Un proces de cunoaştere capătă valenţe creative când cercetătorul utilizează paradigma, nu "teoria", în procesul de reconstrucţie a explicaţiei sociologice în conformitate cu legităţile istorice ("regionale") ale fenomenelor.

Teoriile încadrate în aceleaşi "serii" teoretico-ideologice aparţin, în realitate, unor categorii distincte sociologic şi psihologic. Atunci când Zeletin grupează teoriile sociologice româneşti în ceea ce numeşte "sociologia beletristică a burgheziei", el ignoră tocmai apartenenţa diverselor teorii la serii teoretico-ideologice distincte. Când aducem în discuţie concepţia lui Maiorescu, nu putem ignora că avem de-a face cu o teorie originală în seria sociologiei evoluţioniste. La fel, teoria lui Gherea este originală, creatoare, în seria sociologiei materialist-istorice.

Preluarea teoriilor elaborate în Occident şi aplicarea lor la cunoaşterea altor societăţi se originează în ignorarea specificului "mişcării ştiinţei" şi derivă dintr-o înţelegere dogmatică a procesului de circulaţie, de receptare a ideilor.

Receptarea este, într-un strat mai profund, un proces de circulaţie a ideilor, cu dublă direcţie. Teoria care exercită influenţa ei într-o arie dată (teorie hegemonică) devine ea însăşi *cadru de receptare cumulativă* a influenţelor, a ideilor, create în celelalte societăţi din cuprinsul ariei respective şi deci dinspre alţi autori, care pot astfel să contribuie la transformarea şi îmbogăţirea teoriei însăşi. Modelul dogmatic de cercetare a circulaţiei ideilor lui Marx, de pildă, a procedat la absolutizarea lor. Marx însuşi protesta deschis împotriva unui "marxist" care credea, scrie el, "*că trebuie neapărat să transforme schiţa mea istorică cu privire la apariţia capitalismului în Europa occidentală într-o teorie istorico-filosofică referitoare la calea generală pe care trebuie s-o urmeze, în mod fatal, toate popoarele, indiferent de condiţiile în care s-ar afla ele, pentru a ajunge, în ultimă instanţă, la o societate capitalistă. Eu însă îi cer iertare. Aceasta ar însemna pentru mine, în acelaşi timp, o onoare şi o prea mare insultă*"[48] (subl. ns.). Aşadar lui Marx îi era clară distincţia dintre teoria sa, care, fiind numai o "schiţă istorică", era, implicit, şi istoriceşte limitată, şi concepţia sa, materialismul istoric. În cadrul concepţiei materialist-istorice nu există nici o teorie, nici chiar a lui Marx, care să deţină monopolul adevărului. Ne dăm seama că

receptarea lui Marx în cadrul unei ideologii date ar putea fi una de tip dogmatic, constând în absolutizarea teoriei sale, sau una de tip creator, constând în folosirea concepției materialismului istoric în actul de elaborare a unor teorii sociologice cu caracter "regional" şi deci cu valabilitate restrânsă la societatea care face sau a făcut obiectul acelei teorii. "*...Nu vom ajunge niciodată să înțelegem un fenomen dacă vom folosi cheia universală a vreunei teorii istorico-filosofice generale, a cărei supremă calitate este aceea că se consideră mai presus de istorie*"[49]. Marx a respins aşadar orice tentativă de utilizare dogmatică a "teoriei" sale.

Într-o altă scrisoare adresată socialistei ruse Vera Zasulici în 1881 (publicată abia după 45 de ani de la emiterea ei) distincția pe care Marx înțelege s-o facă între teoria sa din *Capitalul* şi "concepția" materialismului istoric depăşeşte cadrul strict metodologic. Indicând *un alt model de rezolvare* a unei "probleme ştiințifice" referitoare la *geneza capitalismului* în aria europeană răsăriteană, Marx enunța, de data aceasta pe terenul analizei sociologico-istorice, ideea caracterului *strict "regional"* al *teoriei sale din Capitalul*. Scrisoarea ne dezvăluie punctul în care Marx însuşi se "desparte" de teoria sa, pentru a rămâne consecvent paradigmei sale (de altfel aceeaşi atitudine străbate şi din scrisoarea adresată ziarului "Otecestvenîe Zapiski").

Răspunzând la întrebarea Verei Zasulici în legătură cu evoluția Rusiei în condițiile persistenței *mirului*, Marx spune: "Deci am restrâns expres fatalitatea istorică a acestei mişcări (geneza producției capitaliste - n.ns.) la țările Europei occidentale. Comparați vă rog capitolul XXXIII unde se citeşte: mişcarea de eliminare, transformând mijloacele de producție individuală şi disparată în mijloace de producție social concentrate, făcând din proprietatea pitică a marelui număr proprietatea colosală a câtorva, această dureroasă, îngrozitoare expropriere a poporului muncitor, iată originile, iată geneza capitalului. Proprietatea privată, întemeiată prin munca personală, va fi înlocuită prin proprietatea privată capitalistă, întemeiată (...) pe salariat. (subl ns.). Astfel, în ultimă analiză este transformarea unei forme de proprietate privată într-o altă formă de proprietate privată (mişcarea occidentală)".

Marx admite că în Rusia, "datorită unei combinații de împrejurări unite, comuna rurală, încă stabilită pe o scară națională, se poate desface treptat de caracterele sale primitive şi astfel se poate

dezvolta direct, ca un element al producţiei colective pe o scară naţională...” (subl. ns.).

“*Dacă este ca producţia capitalistă să-şi aşeze regimul ei în Rusia, marea majoritate a ţăranilor, adică a poporului rus, trebuie să fie transformată în salariaţi* (...). *Însă în orice caz precedentul occidental n-ar dovedi cu nimic fatalitatea istorică a acestui proces*”[50] (subl. ns.).

În cazul în care totuşi s-ar opera introducerea “pe cheltuiala ţăranilor şi în cultură de seră a ramurilor sistemului capitalist apusean”, fără a dezvolta “în nici un fel condiţiile de producţie ale agriculturii”, atunci tocmai aceasta ar reprezenta “mijlocul cel mai potrivit pentru a uşura şi a precipita furtul roadelor ei, prin intermediari parazitari” (subl. ns.).

Cu această idee Marx formulează deja teza capitalismului “parazitar”, care va căpăta extensie în noua serie europeană a sociologiei critice, sociologia periferializării Europei răsăritene [o sociologie încadrată totuşi în şcoli şi concepţii dintre cele mai felurite, de la cele liberale şi socialiste la cea conservatoare, încât e greu să ne imaginăm cum au putut criticii ediţiei din 84 a cărţii de faţă să formuleze concluzia că l-aş fi anexat pe Eminescu la marxism, întrucât şi el şi Marx au cercetat fenomenul periferializării economice]. “Periferializarea” este, aşa cum va dovedi Eminescu, în cazul ţărilor române, tocmai efectul furtului de plusprodus practicat de “intermediarii parazitari” (“păturile superpuse”) în societăţile ţărăneşti sud-est europene. Este deosebit de semnificativ pentru obiectivul urmărit de noi faptul dovedit de Marx (vezi scrisoarea către Vera Zasulici) că sociologia materialist-istorică a epocii moderne în Europa de răsărit este şi ea o sociologie a trendului istoric al periferializării acestei arii. Suntem datori, în actualul context al sociologiei mondiale, să demonstrăm că adevăratul întemeietor al acestei sociologii a perifeliarizării [nu a sociologiei materialist-istorice, cum au conchis criticii mei, la ediţia din 84 a cărţii] *a fost Mihail Eminescu.*[51]

Pentru a completa demonstraţia dovedind că marxismul n-are lucruri decisive, valide, nici pentru România am apelat la scrisoarea lui Engels către Ioan Nădejde]. Scrisoarea adresată de Engels lui Ioan Nădejde, în 1888, este semnificativă la rândul ei în contextul analizei noastre pentru că dezvăluie un alt aspect important prin care

întemeietorii materialismului istoric s-au "abătut" de la "schema teoretică metropolitană" în chestiunea Europei răsăritene. Engels dezvoltă un alt sens al "polarizării" sociale în revoluție (decât cel al polarizării de clasă) consemnând polarizarea dintre *națiunile asuprite* şi *suprastructurile imperiale* (sau metropolitane). O astfel de suprastructură prin care erau ținute în aservire națiuni întregi (nu doar clase sociale) era, în concepția lui Engels, *Sfânta Alianță* ("piedica uriaşă care opreşte dezvoltarea liberă a tuturor popoarelor şi a fiecărui popor în parte")[52]. Ea avea drept pivot instituțional ("instituție-pivot") țarismul ("sâmburele acestei alianțe, rezerva cea mare a reacțiunii europene"). În raport cu o atare situație, Engels gândeşte ideea strategică a *revoluției naționale* în Europa răsăriteană şi centrală: "*Căderea țarismului, nimicirea acestui vis rău care apasă Europa întreagă, iată, după noi, cea dintâi condiție pentru dezrobirea națiilor din mijlocul şi chiar din răsăritul Europei*"[53] (subl. ns.). E clar că pentru Engels prăbuşirea *suprastructurii imperiale* europene era cea dintâi condiție pentru "dezrobirea națiilor din mijlocul şi din răsăritul Europei".

El intuieşte mersul revoluției naționale europene ("…Țarismul căzând, puterea nelegiuită reprezentată acum prin Bismarck, lipsită de sprijinul său cel mai puternic, va cădea şi ea; Austria se va desface în bucăți…" şi astfel se va anula puterea care "înghițea națiile împrăştiate de la Carpați şi din Balcani"[54]). [Deşi tot Engels, în mod paradoxal, va critica pretențiile națiunilor mici de la Carpați şi din Balcani la existență proprie, autonomă, deci la ființă națională, cum o să arătăm mai încolo în cartea de față]. Tot Engels, examinând revoluțiile naționale a sesizat noile sensuri ale teoriei polarizării sociale, a dezvoltat teoria "revoluției sociale" într-o direcție nouă. Pentru Engels, "revoluția națională" este parte constitutivă a revoluției sociale, punct de început al procesului revoluției sociale. Or, astfel privind lucrurile, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea centrul revoluției europene nu era în Occident, ci în Orientul european. Aşadar, dacă revoluția burgheză de model occidental a fost o "revoluție atlantică", revoluția modernă de model european-răsăritean era o "revoluție balcano-carpatică". Valul ei se rostogolise din Balcani şi Carpați spre "marea cea mare" (Marea Neagră) pentru a întâlni în aria mediteraneană valul "revoluției-atlantice". Centrul revoluției

naţionale carpato-balcanice a fost neîndoielnic Bucureştiul, unde se întâlneau toate ramificaţiile revoluţiei din această arie.

Spre deosebire de Engels, Gherea considera că revoluţia naţională este o consecinţă a victoriei revoluţiei sociale. Iată ce spune el: "*Când popoarele muncitoare conştiente vor dispune de soarta lor şi a ţărilor lor atunci va suna şi ceasul liberărei naţiunilor de sub jugul celor puternici - atunci va deveni cu adevărat posibilă şi întregirea ţării noastre într-o Românie mare, cuprinzând pe toţi românii*"[55] (subl. ns.).

Ideea lui Gherea este puternic marcată de spiritul Internaţionalei a II-a, în mediul căreia se punea pe primul plan "solidaritatea internaţională a popoarelor muncitoare" independent de alte considerente de loc, perioadă sau de tactică specifică unui moment dat.

"Mişcarea naţionalităţilor" era încă în curs, în vremea la care Gherea elabora concepţia sa în cadrul social-democraţiei române. De altfel Gherea, dând expresie spiritului întreg al social-democraţiei române, va gândi una dintre formulările cele mai frumoase cu privire la fenomenul "acaparării naţionale": "*o ţară cu un organism social trebuie să se dezvolte ca un organism întreg în marginile sale etnice Împărţită în mai multe părţi* (...) *dezvoltarea sa devine anormală şi nesănătoasă în cel mai înalt grad. Din împărţirea şi acapararea aceasta rezultă cele mai mari inconveniente pentru ţările acaparate, dar rezultă asemenea inconveniente grave şi pentru dezvoltarea morală şi social-democratică a ţărilor acaparatoare*". Şi Gherea conchide: "*Social-democraţia deci din lumea întreaga (...) luptă (...) împotriva tuturor acaparărilor naţionale - lupta pentru liberarea naţiunilor de sub jugul străin...*" Dar această luptă se va desfăşura efectiv, în concepţia lui Gherea, "*când popoarele muncitoare conştiente vor dispune de soarta lor şi a ţărilor lor...*"[56] (subl. ns.).

După Gherea, aceasta s-ar putea realiza prin acţiunile organizate ale social-democraţiei din lumea întreagă, conştientă de rolul şi menirea sa. Lui Gherea raportul de dependenţă naţională îi apărea ca raport extern, între naţiunile mici şi naţiunile mari. Engels însă pusese accentul pe raportul de polarizare între naţiuni, pe de o parte şi suprastructurile imperial-europene, pe de altă parte. El considera că agentul revoluţiei este însăşi naţiunea asuprită, nu o clasă socială particulară. Aceasta este o "idee de dreapta" şi ea va deveni idee axială în

cadrul ideologiilor dreptei europene din perioada interbelică, de la mişcarea fascistă a lui Mussolini la *Action française*. Revoluția ar putea cuprinde, ca scenă, întreaga Europă. De aceea, în revoluție situația de război poate fi transfigurată într-o situație revoluționară.

Războiul din 1877 dovedise că revoluția îşi putea face din scena de război scena propriei sale mişcări. România oferă una dintre cele mai originale experiențe de convertire a unei situații de război într-o situație revoluționară. Semnificația revoluționară atribuită războiului de către români reiese cu multă claritate din gestul lui Brătianu, care ordonă retragerea trupelor române de la Calafat când Rusia încalcă convenția cu Principatele unite prin "năvălirile fără număr în România, cum zice Engels, ca şi cum țara ar fi fost un simplu popas rusesc pe drumul spre Bosfor".

Pentru revoluțiile europeano-balcanice, marxiştii înşişi au fost nevoiți să adopte o schemă mult mai largă, integrând atât problema națională cât şi pe cea țărănească, adică problemele care în Apusul european aveau cu totul alte dimensiuni la începutul "erei moderne". În România, această deplasare axială a problemelor teoretice se va săvârşi într-o polemică neîntreruptă cu marxismul. De la Eminescu la Stere, (într-o celebră polemică cu social democratismul) şi la Manoilescu. Marxiştii, ei înşişi, au fost nevoiți, cum am dovedit aici prin cele două scrisori, a lui Marx către Zasulici şi a lui Engels către Nădejde (nu întâmplător doi socialişti din răsăritul Europei), să-şi revizuiască poziția, admițând că aici şi capitalismul se va naşte ca *fenomen parazitar*, căci va antrena exploatarea până la exterminarea *țărănimii* (lucru pe care, e adevărat, îl va sesiza cu onestitate) şi lungă vreme se va baza pe o uriaşă clasă de "intermediari parazitari" a căror unică preocupare va fi extorcarea, furtul de plusprodus. Sfârşitul vechii ere prezenta semne sumbre pentru toată Europa de răsărit. Pentru această arie momentul de încheiere al "vechii ere" trebuie căutat în acel punct în care seriile istoriei se rup şi societățile se "prăbuşesc" şi alunecă lent sau vertiginos într-o stare de interregn, eveniment reprezentat pentru societatea românească, de secolul fanariot.

---

[1] R. Remond, *Introduction a l'histoire de notre temps*, t. 2: le XIX-[e] siecle. 1815-1914, Edition du Seuil, Paris, 1974.

[2] Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System*: *Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy in the Sxteenthe Century*, Academic Press, New York, 1974, cap. I (p. 15, 16, 18).

[3] A. Gunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes pre-capitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975

[4] G. Goodman, M. Redlift, *From peasant to proletarian*. *Capitalism developpement and Agrarian Tranzition*, Basil Blackwood, Oxford, 1981.

[5] H.H. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 172-173. Nimic nu este mai nepotrivit cu sensul cel adevărat al acestor formaţiuni ţărăneşti din aria noastră decât caracterizarea făcută de Marx unor formaţiuni asemănătoare şi anume "comunelor rurale indiene", despre care scrie: "...fără a întreţine vreo legătură cu alte comunităţi, fără a manifesta vreo tendinţă către progres social şi fără să facă eforturi necesare în acest scop" aceste comunităţi săteşti duceau o "viaţă vegetativă", stagnantă, o "formă pasivă de existenţă" etc., etc. (cf. K. Marx, *Opere*, vol. 9, Editura Politică, Bucureşti, 1972, p.141). Fără a stărui asupra acestei caracterizări, neintrând în obiectul preocupării noastre, vom observa totuşi că Marx, de pe poziţiile unei ideologii occidentalo-centriste, se despărţea prea abrupt de "valorile vernaculare" pe care le caracteriza. De fapt, aşa cum subliniază H. H. Stahl, "adevărul ne obligă totuşi a observa că în fond e vorba de comunităţi săteşti cucerite de seminţii războinice, oprite deci în dezvoltarea lor prin jaful cuceritorilor, impasibile faţă de distrugerea oraşelor (Marx scrisese despre "egoismul acestor barbari care (...) asistau impasibili la prăbuşirea unor întregi imperii (...), a unor oraşe mari" - n. ns.), aşa cum era şi normal să se arate exploataţii faţă de nenorocirile întâmplate celor care îi exploatează" (cf. H.H. Stahl, op. cit., p. 154). De altfel problema formaţiunilor ţărăneşti în istorie reclamă o tratare diferenţiată. H. H. Stahl sintetizează contribuţiile lui Marx şi Engels în aceasta chestiune. Ei disting trei situaţii tipice: a) situaţia "economiei asiatice": "...marile oraşe, scrie Marx, trebuie privite aici numai ca tabere ele principiilor, ca o superfetaţie pe structura economică propriu-zisă. (subl. ns.) (K. Marx*, Forme premergătoare ale producţiei capitaliste*, E.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 16). "Cu alte cuvinte, conchide H. H. Stahl, oraşele rămân străine de procesele economice de bază ale comunităţilor agrare..." (cf. H. H. Stahl, op. cit., p. 146); b) situaţia "economiei antice", aşa cum se înfăţişează ea în Imperiul Roman (Stahl), în care oraşul este un "sediu (centru) deja creat al agricultorilor (proprietari de pământ). Ogorul apare ca teritoriu al oraşului..." (Marx); c) în fine, tipul germanic, în care "oraşul nu exista". "...În evul mediu (perioada germanică), subliniază Marx, satul este punctul de plecare al istoriei, a cărei dezvoltare are loc apoi sub forma opoziţiei dintre oraş şi sat; istoria modernă este orăşenizarea satului, nu ca la antici, ruralizarea oraşului. (K. Marx, op. cit., p. 17).

[6] Cf. Keneth Jowitt (ed.), *Social change in Romania. 1860-1940. A debate on development în an european nation*, Berkeley, Institute of International studies. University of California, 1978, p. 81.

[7] A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1962, vol. 1, p. 13. Interpretarea globalistă a lui Toynbee este reducționistă. Orice societate ("societățile se grupează în aceeaşi specie dacă sunt supuse aceloraşi «forțe»), spune Toynbee, este confruntată în cursul vieții sale cu o succesiune de probleme pe care fiecare membru trebuie să le rezolve pentru sine însuşi în chipul cel mai bun cu putință. "În fiecare caz unii eşuează, pe când alții reuşesc să afle o soluție şi, din nou, unele soluții găsite sunt imperfecte şi comune în soluționarea problemelor subsecvente, pe când altele sunt originale sau fertile în posibilități de progres în continuare" (p. 22-23). Numai comparând comportamentele particulare ale diverselor "societăți" individuale şi derivând similitudinile şi disimilaritățile putem sesiza tipul de societate mai cuprinzătoare în care ele se încadrează. În raport cu această societate mai largă, soluțiile (*ordeals*) succesive, ca "serii de evenimente", sunt opera unor "minorități creatoare" care prin însăşi fertilitatea previziunilor lor exercită o forță imitativă ("mimesis") asupra "proletariatelor externe". O civilizație care eşuează în mod repetat în a rezolva noile solicitări ale mediului intră într-un proces de "dezintegrare" (preluarea aceluiaşi model de schimbare, de răspuns, în raport cu solicitările diverse). Societatea cade astfel pradă "discordiilor". "Minoritatea creatoare", pe măsură ce nu-şi mai poate juca rolul de a răspunde creator la solicitările mediului se transforma într-o "minoritate dominantă", care-şi va asigur poziția prin forța "statului universal" (de exemplu, dezintegrarea civilizației elene a cunoscut, după un "Timp al discordiilor" ("Time of Troubles"), emergența "statului universal" al Imperiului Roman). Sciziunile în raport cu minoritatea dominantă dau naştere unui "proletariat intern" (care se opune minorității dominante în cadrul societății date), proletariat care va da naştere "bisericii universale". La rândul său, proletariatul extern, ieşit din sfera "mimesis"-ului stârnit de fosta minoritate creatoare, va reacționa, în raport cu acelaşi "Timp al discordiilor" prin "Barbarian Wölkerwarderung" (migrația popoarelor barbare războinice). Aceste două "instituții" servesc istoricului ca "semne" (tokens) pentru a cerceta tipul legăturii (înrudire şi afiliere) dintre "vechea" şi "noua" societate.

[8] Wallerstein, *op. cit.,* chap. 1, *Medieval Prelude* şi chap. 2, *The New European Division of Labour.*

[9] cf. asupra raportului dintre "economia metropolitană" şi "economiile periferiale", A. G. Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Sociétés precapitalistes et capitalisme*, Edition - Anthropros, Paris 1975. O prezentare relativ completă a teoriilor sociologice legate de problematica acestui raport găsim la G. Goodman, M. Redlift, *op. cit*.

[10] cf. asupra concepției lui S. Amin, *Sociétés precapitalistes et capitalisme*, în A. G. Frank, S. Amin, *op. cit*., p. 335.

[11] Ibidem, p. 331.

[12] St. Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric* (ed. îngrijită de D. Gusti), Editura Cultura Națională, Bucureşti, 1925.

[13] cf. Keneth Jowitt, ed., op. cit.

[14] M. Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Cugetarea - Georgescu Delafras, Bucureşti, 1940, p. 72-73.

[15] M. Eminescu, *Pătura superpusă*, în Opere, vol. IV, ediţie îngrijită de Ion Creţu, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938, p. 185.

[16] citat de H. H. Stahl, în *op. cit*., p. 160.

[17] cf. H. H. Stahl, *op. cit*., p. 161.

[18] S. Puşcariu, *Limba română*, p. 420, apud M. Manoilescu, *op. cit*.

[19] cf. M. Constantinescu, *Date noi cu privire la orânduirea tributală* în "Caiete de studii, referate şi dezbateri", 1974.

[20] Al. Val. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1980.

[21] K. Marx, Forme premergătoare ale producţiei capitaliste, E.P.L.P. Bucureşti, 1956, p.16.

[22] Apud. H. H. Stahl, op. cit., p. 156.

[23] N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. VIII, Aşezământul tipografic "Datina românească", Vălenii de Munte, p. 16.

[24] H. H. Stahl, op. cit., p. 144.

[25] H. H. Stahl, *Theories de C. D. Gherea sur les lois de la pénétration du capitalisme dans les pays retardataires,* în "Review", II, 1 Summer, 1978, p. 101-104.

[26] C. Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978 p. 48.

[27] Apud, C. Noica, op. cit., p. 51.

[28] Conceptul de "tehno-cultură", într-o accepţie oarecum restrictivă, este propus de către Berger. După el, "cultura ai cărei moştenitori suntem s-a stabilit din neolitic, după modelul agriculturii: «holde», «seminţe», «seceriş», totul bazându-se pe ideea că bunurile trebuie întreţinute în vederea unei moşteniri şi pe care trebuie s-o perpetuăm. O cultură-capital ale cărei interese cumulative făceau din spiritul cultivat un spirit cultivator". Or, acestui model tinde să i se substitute azi cel impus de tehnică sub formă tehno-culturii. "Tehno-cultura", ca ciclu cultural distinct de ciclul "agri-culturii", poate totuşi coexista cu aceasta milenii întregi. Valorizăm în această direcţie teza lui L. Mumford cu privire la geneza "megamaşinii" încă în civilizaţiile Orientului antic. Megamaşina, ca expresie a suprastructurilor de război şi de colectare a tributului de la mai multe popoare (esenţa imperiilor), de pildă, este o faţetă a tehnoculturii, a "culturilor artificiale", care se îndepărtează de legile şi modelul "agri-culturii", aşa cum l-a teoretizat Berger. Cf. R. Berger, *Mutaţia semnelor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, p. 30-31, iar pentru detalii asupra înţelesurilor atribuite de Berger "tehnoculturii" cf. şi p. 292, 294, 358, 387, 390, 391.

[29] H. H. Stahl, *op. cit*., p. 43-49.

[30] H. Stahl, *op. cit*., p. 43.

[31] Se cuvine să menţionăm aici una dintre cele mai atente, mai profunde şi mai oneste reacţii critice la cartea mea din 1984, reacţia profesorului clujean Achim Mihu, om de o mare sensibilitate şi de o remarcabilă profunzime. Profesorul A. Mihu a formulat o sumă de critici atunci la adresa cărţii mele, majoritatea pertinente, între care şi cele referitoare la relaţia dintre paradigmă şi teorie (ca şi observaţiile legate de teoriile lui Ibrăileanu sau Lovinescu, ori de relaţia dintre sincronism şi protocronism). Am ţinut seama de unele dintre observaţiile domniei sale atunci, dar pentru toate ostenelile lecturii exemplare ale dsale la cartea mea îi aduc mulţumirile mele târzii. (Vezi A. Mihu, *Maestrul şi iedera*, 1988).

[32] Th. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 227, 231, 232, 233-237.

[33] cf. L. Blaga, *Trilogia culturii*, în special *Orizont şi stil* şi *Spaţiul mioritic*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944, şi de asemenea, Fiinţa istorică, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, 44-47, 84-87

[34] Asupra dinamicii "problemelor ştiinţifice", cf. S M. Rădulescu*, Condiţiile şi funcţiile ipotezei în cercetarea sociologică*, teză de doctorat, Universitatea din Bucureşti, 1981, p. 16-17.

[35] cf., asupra concepţiei lui Max Weber referitoare la geneza "spiritului capitalist", *L'ethique protestante et L'esprit du capitalisme (suivi d'un autre essai)*, Plon, Paris, 1964.

[36] M. Weber, *Economy and Society*, Bedminster Press, New York, 1968, vol. 2, p. 926-938, citat şi de K. Jowitt, în op. cit., p. 4.

[37] M. Weber, *Economie et société*, Librairie Plon, Paris, 1971, t. I,

[38] 38 E. Durkgeim, *De la division du travail social*, Felix Alcan, Paris, 1908.

[39] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Payot, Paris, 1932-1933, p. 1303, 1304, 1305 (vol. II).

[40] Ibidem, p. 1305.

[41] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, 1974.

[42] 42 E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 140.

[43] Ibidem, p. 156.

[44] Ibidem, p. 140.

[45] Ibidem, p. 143.

[46] Ibidem, p. 144 şi 152.

[47] Ibidem, p. 149.

[48] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. p. 121-122.

[49] Ibidem.

[50] cf. asupra ciornelor premergătoare scrisorii către Vera Zasulici, K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, ed. cit., p. 416-437. Toate citatele făcute de noi implică trimiteri la acest volum.

[51] Seria mare a sociologiei periferializării cuprinde teorii de concepţii diferite, chiar opuse. Mă văd nevoit să accentuez această idee care distinge între teorie şi paradigmă, pe care, criticii ediţiei anterioare a acestei cărţi au ignorat-o cu totul din motive care nu ţin de altruismul axiologic al celui frământat de problemele reale ale mişcării ştiinţei. Sociologia periferializării este o serie a sociologiei critice alcătuită din teorii sociologice care-şi au rădăcinile în concepţii dintre cele mai felurite, chiar opuse, cum ar fi concepţia conservatoare din care a izvorât teoria eminesciană, ori concepţia marxistă din care a izvorât teoria lui Gherea (şi mai încoace a lui A. G. Frank sau S. Amin), ori cea neoliberală din care a ieşit marea teorie a "costurilor aferente" a lui M. Manoilescu. Toate aceste teorii: marxiste, conservatoare, neoliberale alcătuiesc una şi aceeaşi mare serie sociologică: seria teoriilor sociologice ale periferializării şi ale capitalismului dependent. (În plus, toate se încadrează în marele curent al „materialismului sociologic", cum l-a denumit Sorokin). Faptul că teoriile lui Eminescu, ale lui Gherea ori ale lui A. G. Frank se regăsesc în aceeaşi serie teoretică nu implică sub nici o formă concluzia că-şi au rădăcinile în aceeaşi concepţie (eventual marxistă), aşa cum au dedus criticii mei la prima ediţie. În plus, mulţi dintre sociologii sfârşitului de secol explicau societatea… materialist, inclusiv Eminescu, iar P. Sorokin identifică în epocă un adevărat curent, cel al „materialismului sociologic", în care-i include şi pe marxişti şi pe durkheimişti, fără ca vreun impostor (care din nefericire domină în publicistica literatorilor de la noi azi) să fi îndrăznit să-l acuze pe Sorokin că l-a făcut pe Durkheim… marxist. El l-a aşezat pe Durkheim doar în curentul „materialismului sociologic", aşa cum am sugerat şi eu în cazul lui Eminescu, nu în curentul marxismului. Lipsiţi de instrucţie elementară, „literatorii" de azi au copleşit scena publicisticii sociale cu gesticulaţia imposturii. Toţi aceştia, simpli „literatori", cum i-a clasificat A. Comte, străini de câmpul dezbaterilor epistemologice kuhniene, dezbateri care-au impus distincţia între teorie şi paradigmă, au conchis că l-aş fi făcut pe Eminescu marxist, deşi la pag. 287, 302, 303-306, din aceeaşi carte, în aceeaşi ediţie (din 1984), făcusem demonstraţia clară a opoziţiei ireductibile dintre concepţia sociologică a lui Eminescu şi concepţia marxistă a fraţilor Nădejde, cu care poetul a polemizat, respingând concepţia marxistă care obişnuia să explice mizeria socială din ţările întârziate prin relaţia dintre capital şi muncă. Eminescu demonstrase că nu capitalul este cauza mizeriei sociale, căci în Apus, capitalul generase civilizaţie, nu mizerie, ci pătura superpusă. Cu teoria păturii superpuse Eminescu răsturna teza marxistă, deşi preocuparea lui în chestiunea periferializării îl aşeza într-o serie de teorii sociologice în care se regăsesc deopotrivă teorii marxiste, preocupate de acelaşi fenomen, chiar dacă o fac de pe poziţii şi concepţii opuse. Mai mult, chiar şi Eminescu se încadrează în seria majoră a „materialismului sociologic" (Sorokin), serie din care fac parte şi marxiştii, dar cu ce deosebire doctrinară! De altminteri, la pagina 302 a primei ediţii (din 1984) a cărţii de faţă precizam că, în opoziţie cu concepţia marxistă, împărtăşită de fraţii Nădejde, cu care Eminescu polemizase (şi eu am prezentat pe

larg această polemică între paginile 302-306 acărţii editate în 1984), Eminescu va redefini cauza mizeriei sociale, care pentru marxişti era capitalul. Pentru sociologia conservatoare a lui Eminescu cauza mizeriei sociale este pătura superpusă.

"Eminescu, scriam atunci, în ediţia din 1984 (la pagina 302), nu este de acord cu ideea împărtăşită şi de fraţii Nădejde [iniţiatorul ei fusese Marx], că, în sine, organizarea bazată pe capital este cauza mizeriei. Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe decădere economică. În Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decădere economică, ci dimpotrivă, şi atunci, spune Eminescu, trebuie căutată adevărata cauză specifică" a mizeriei în chiar "pătura superpusă", cum preciza poetul, iar citatul din Eminescu este reprodus de mine la pagina 302-303 a ediţiei din 1984.

[52] Cf. scrisoarea adresată de Fr. Engels socialistului Ioan Nădejde, apărută în *Contemporanul*, anul VI, ianuarie 1888, nr. 6, p. 570-573. Scrisoarea fusese expediată de Engels lui Ioan Nădejde la 4 ianuarie 1888. Subliniem promptitudinea cu care socialiştii români au dat-o publicităţii şi amintim că scrisoarea în care Marx se adresa socialistei Vera Zasulici va cunoaşte pagina tipărită după 45 de ani de la data primirii sale. "Din analiza acestui schimb de scrisori, concluzionează V. Madgearu, se va înţelege pentru ce n-a fost dată publicităţii timp de 45 ani" (cf. V. Madgearu, *Agrarianism capitalism, imperialism. Contribuţii la studiul evoluţiei sociale româneşti*, Institutul de Arte Grafice "Bucovina", I. E. Torouţiu, Bucureşti, 1936, p.124).

[53] Ibidem.

[54] Ibidem.

[55]cf. C. D. Gherea, *Asupra socialismului în ţările înapoiate*, Postfaţă la lucrarea lui K. Kautsky, *Bazele social-democraţiei*, traducere de Albu Bujor Călin, Biblioteca România Muncitoare, nr. 30 Cercul de editură socialistă, Bucureşti, 1911, p. 64, cf., de asemenea, *Opere complete*, vol. 5, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 59-60.

[56] G. D. Gherea, *Opere complete*, vol. 5, ed. cit.

Partea a II-a

Periferializarea. Din suburbia imperiului în suburbia metropolei

Capitolul I
În suburbia imperiului

1. Evoluție urbană şi deviere suburbială

Istoria este, într-un anume sens, o succesiune de epoci. Dacă în privința epocilor acordul interpretărilor este mai uşor de stabilit, în privința cezurilor dintre epoci, interpretările par a nu se împăca niciodată. Lucrul acesta este în întregime valabil şi în ceea ce priveşte poziționarea epocii moderne față de cea medievală. În ceea ce ne priveşte credem a contribui cu ceva, prin această lucrare, nu doar la o nouă interpretare a modernității noastre (care include, alături de "cultura eroică" şi "marea cultură critică", n-o exclude, cum credea Lovinescu), ci poate mai ales, ne vom aduce contribuția la explicarea cezurii fanariote dintre evul mdiu şi epoca modernă. Cercetările noastre propun o ipoteză nouă asupra pauzei fanariote dintre societatea tradițională şi cea modernă în istoria poporului român, deci o ipoteză asupra cezurilor istorice dintre felurite epoci istorice, în acest caz dintre epoca medievală şi cea modernă în Europa răsăriteană. Am numit această "pauză" interregn fanariot. Acesta a fost intervalul cezurii, pauza dintre tradițional şi modern, dintre epoca medievală şi cea modernă în istoria românilor. Întreaga Europă feudală era o *rețea de societăți țărăneşti* locale autarhice şi de oraşe ținute adeseori laolaltă prin suprastructuri specifice epocii, între care cele mai tipice erau imperiile. Trecerea de la evul mdiu la epoca modernă este asimilată de către unii teoreticieni unor devieri de lung termen, ivite în cuprinsul Europei (în particular, în Occidentul european) față de *axul creştin şi țărănesc* al istoriei medievale. Transformarea Europei pare a fi, într-adevăr, consecința a două ample devieri seculare: a. *urbanizarea capitalistă* a structurilor în zona Europei mediteraneene şi

nordice; b. *suburbializarea capitalistă* în zona Europei răsăritene (şi ale unor zone întinse din America Latina, Asia şi Africa).

În aceste condiţii, e greu de vorbit pentru perioada de început, despre un "sistem mondial" unic, cu atât mai mult cu cât în cele două arii europene - occidentală şi răsăriteană - imperiile, ca "tip de sistem mondial", dispar la intervale diferite. "Eşecul imperiilor" spaniol şi francez se desăvârşeşte între 1450 - 1530, aşa cum dovedeşte - Wallerstein[1], pe când în spaţiul Europei răsăritene imperiul ca tip de sistem mondial eşuează, mai bine zis, îşi devoalează slăbiciunea abia la începutul secolului al XX-lea, o dată cu destrămarea celor două imperii istorice care-şi întinseseră dominaţia peste popoarele sud-est europene; în zona aceasta, aşadar, putem vorbi de "eşecul imperiilor" abia spre finele secolului al XIX-lea, iar, dacă socotim escaladarea imperiului ruso-marxist, atunci putem vorbi de eşecul imperiului doar de pe la finele secolului al XX-lea.

Civilizaţia modernă capitalistă se manifestă în Europa occidentală sub înfăţişarea "evoluţiei urbane", ceea ce înseamnă afirmarea în spaţiul european a unui nou tip de agent social - burghezia - ale cărui interese sunt legate de lumea urbană cu producţiile ei specifice şi cu structurile sale sociale, radical diferite de cele ale societăţilor ţărăneşti. Prin această particularitate, sociologia evoluţiilor burgheze a lansat teza reducţionistă conform căreia opoziţia dintre feudalism şi capitalism ar fi echivalentă cu opoziţia dintre societăţile rurale şi cele urbane, iar transformarea capitalistă a lumii este înfăţişată ca o trecere de la societăţile ţărăneşti la cele urbane, de la "comunitate" la "societate", de la "societatea de status" la "societatea de piaţă" etc.

Fără îndoială că aceste schimbări sunt reale, dar ele au un caracter oarecum derivat.

Un alt aspect al reducţionismului, care va apărea şi în sociologia românească, în special la Zeletin şi Lovinescu, constă în explicarea decalajului faţă de Occident prin caracterul "rural" al societăţii locale, ignorându-se faptul că persistenţa acestui decalaj în epoca modernă a fost efectul legilor de mişcare (de reproducere) ale modului de producţie capitalist în această arie (aceleaşi care au impus devierea suburbială a devenirii capitaliste în periferie). Această formă de reducţionism a devenit baza teoretică a teoriilor modernizării. Ideea de bază a unor asemenea teorii este că "societăţile ţărăneşti" (peasant

country) ar fi incapabile de schimbare, de inovaţie. Pentru o mai bună înțelegere a chestiunii să revenim la distincția dintre societatea modernă şi societatea medievală. Caracteristica de bază a lumii feudale pare a ţine de fragmentarismul ei.

Forma de scoatere a Europei occidentale din fragmentarismul său structural a fost, în acest stadiu ("secolul al XVI-lea european"), integrarea sa într-o rețea urban-comercială capitalistă, pe care noi am denumit-o trend sau evoluție urbană. Rivalitatea celor doua imperii - francez şi spaniol - în secolele XV - XVI a fost legată tocmai de adjudecarea efectelor economice ale acestei evoluţii[2]. Perioada în care imperiul "eşuează" să înglobeze structurile europene nou apărute, adică să le treacă sub controlul său, este tocmai aceea a afirmării oraşelor. Genovezii controlau, la mijlocul secolului al XVI-lea, comerţul american[3]. Alături de cele trei mari oraşe-state italiene (Florenţa, Milano, Veneţia), care controlau fiecare o parte a lumii, se afirmă alte două mari zone urbane ale Europei: cea din sudul Germaniei, legată de marile case bancar-comerciale ale Fugger-ilor şi cea care avea drept centru de gravitaţie Anversul[4].

Peste structurile Europei se ridicase o reţea urbană care lega între ele *oraşele comerciale din sudul Germaniei şi Elveţiei, oraşele state ale Italiei şi Anversul*. Aceasta este perioada de "înflorire a celor mai spectaculoşi dintre toţi capitaliştii comerciali moderni: Fugger-ii"[5]. Secolul al XVI-lea a rămas în istorie cunoscut nu doar ca era lui Carol al V-lea de Habsburg, ci şi ca "epoca Fugger"-ilor. Oraşele şi imperiul, în speţă sistemul comercial şi cel imperial se aflau, iată, într-un conflict, o luptă pentru hegemonie.

Lumea europeana îşi "balansa" structurile între cele două curente (trenduri) seculare opuse: imperial şi capitalist-urban.

I. Wallerstein semnalează faptul că împrejurările istorice au acţionat astfel în Europa occidentală, încât între cele două forţe opuse ale istoriei europene (care dezvoltau tendinţe seculare opuse) - oraşele-state şi imperiile - să se producă un "mariaj de interese" ("Istoria relaţiilor între Spania şi statele italiene în secolul al XVI-lea este cea a mariajului de interese, coroana spaniolă întărindu-se politic pe seama Italiei, oamenii de afaceri italieni întărindu-se economic cu sprijinul Spaniei")[6]. Treptat, treptat, epoca mariajului se duce şi imperiul, în cele din urmă, îşi pierde însemnătatea. Era prea costisitor

şi în consecinţă, împiedica procesul de acumulare capitalistă, încât va fi părărsit sub toate formele, de la trădări, la sfidarea pe faţă.

Atunci când, o dată cu prăbuşirea imperiilor, s-a schimbat axul urban al evoluţiei, polul de greutate devenind Amsterdamul[7], curentul dominant al istoriei occidentale a rămas acelaşi: expansiunea reţelei comercial-urbane peste toată aria occidentală, ceea ce va pregăti declanşarea proiectului istoric al Revoluţiei industriale. Consolidarea axului continental al acestui curent al devenirii urbane a coincis cu "eşecul" definitiv al imperiului.

Pe ruinele a două imperii se înalţă "sistemul mondial modern". Pentru ca Occidentul să-şi poată înălţa structurile sale urbane, întregi zone subcontinentale au fost împinse într-o *stare de hinterland*, la condiţia de arie suburbială, într-o nouă dependenţă economică şi politică, aşa încât Europa era acum străbătută de două curente istorice concomitente: *urbanizarea ariei occidentale* şi *suburbializarea ariei orientale*. Suburbializarea afectează întreaga viaţă, nu doar structurile sociale, astfel că se naşte în istoria Europei un masiv curent de imitaţie a noilor metropole, situate în aria Occidentului urban, de către păturile superpuse din societăţile dependente. Imitaţia va deveni axul vieţii moderne, astfel că înnoirea nu atinge aici straturile profunde ale sufletului ci doar pe cele superficiale ale personalităţii. Apar sufletele mici, peticite, meschine, pe fondul unor personalităţi megalomane, umflate de uriaşe pretenţii. Începe în aria dependentă mizerabila serie istorică a omului închipuit. „Mici de suflet, mari de patimi, inimi bătrâne, urâte", va scrie poetul într-una din „Scrisorile" sale.

Europa de răsărit a fost împinsă, de-a lungul epocii moderne, într-o stare suburbială (nu simplu "rurală"), deci într-o *nouă dependenţă*. Cu atât mai nefirească este poziţia celor care acuză "ruralitatea" răsăriteană (persistenţa ei) pentru mizeria "modernităţii răsăritene". Nu ruralitatea este cauza mizeriei şi a mentalităţilor peticite din societăţile răsăritene, ci suburbialismul acestei arii, starea creată de acel tip de modernizare prin *imitaţie* (sincronism ideologic şi instituţional), adică prin împrumut masiv de forme neasimilate din Occident, lipsite de un fond pe măsură, care sporesc cheltuielile şi consumul păturilor superpuse fără a produce nimic în compensaţie. Starea de suburbie nu se referă doar la colectivităţile aflate în hinterlandul oraşelor, ci se aplică, în anumite circumstanţe istorice, spaţiului social al unor societăţi istorice concrete[8], în speţă relaţiei

dintre o societate depndentă şi o mare metropolă. Principial vorbind, suburbializarea se referă la aglutinarea, în cadrul aceluiaşi spaţiu geografic, a unor colectivităţi care, în ciuda continuităţii spaţiale, se arată despărţite de "abisuri sociale", căci sunt lipsite de contacte sociale şi culturale. Expresia economică a acestei aglutinări şi deci a suburbializării unei colectivităţi este *relaţie de exploatare parazitară*, prin care înţelegem că mizeria uneia se explică prin *parazitismul celeilalte*. Procesul exploatării parazitare declanşează un *curent suburbial* (creând dependenţa unei arii faţă de alta). În plan cultural, aglutinarea se exprimă prin relaţie de imitaţie pasivă, prin obedienţă şi prin servilismul lacheului faţă de stăpân, care merge uneori spre raportări parareligioase, încât cel ce imită atribuie modelului imitat caracteristici religioase, îi atribuie, altfel spus, funcţiune salvatoare (esenţa soteriologiilor), cum numai Dumnezeu paoete să aibă. Apare astfel idolatria, cvasizeificarea metropolei de către aria dependentă, care proiectează asupra metropolei caracteristici apoteotice, ceea ce pregăteşte apariţia religiilor civile. Aglutinaj, amestec de formule şi mentalităţi, ceea ce conferă acestor arii suburbiale un caracter peticit, parazitism economic şi social, mimetism, obedienţă faţă de modelele importate, raportare religioasă la marea metropolă şi la modelele acesteea, chiar când n-au nici o valoare, obedienţă totală a elitelor faţă de stăpânii din metropola acelei lumi, toate acestea şi altele, cum ar fi soteriologiile care leagă salvarea lumii de un rol închipuit, atribuit metropolelor, alcătuiesc trăsăturile suburbiilor istoriei. Aceste suburbii apar din lenea, obedienţa şi trădarea elitelor locale, care consumă enorm şi nu produc nimic, trăiesc într-un mimetism neruşinat, care le aruncă în dezmăţ şi în dispreţul cel mai obraznic faţă de popoarele peste care superfetează. Suburbiile istoriei sunt uriaşe înfundături ale expansiunii metropolelor, înfundături datorate în mare măsură elitelor locale, stilului lor de inserare în istoria universală: prin obedienţă, mimetism, parazitism social, înstrăinare etnospirituală, cosmopolitism şi deci sincretism cultural etc. Din momentul în care o societate a alunecat în condiţia suburbială, se va confrunta obligatoriu cu toate aceste fenomene. În plus, viaţa culturală va fi ea însăşi scindată în cele două mari segmente, pe de o parte, a celor care îşi vor asuma pe toată durata dependenţei funcţiile suburbializării, promotori ai formei imitate, avocaţi ai imitaţiei grabnice, un fel de ideocraţi ai noii ordini, apostolii stilului suburbial pe care-l vor anunţa ca pe o evanghelie a

salvării, intelectuali cosmopoliți, în genere, şi, pe de altă parte, a celor care se păstrează în orizontul de manifestări spirituale ale substratului, păstrători ai tradițiilor şi apărători ai adevăratei religii, aceea a Dumnezeului adevărat, criticii formei imitate, inițiatorii teoriilor formei fără fond, adică promotorii unei noi paradigme culturale, aceea a culturii critice.

În plan economic, prima consecință sitorică şi morfologică a suburbializării este o anumită specializare funcțională a diverselor arii în cadrul spațiului social generat de expansiunea economiei capitaliste mondiale[9]: a. "*centrul*", localizat în Europa nord-vestică, grupând *economii de tip industrial-urban*, cu o *burghezie urbană puternică*; b. "*semiperiferia*", în *Europa centrală*, cu o *economie bazată pe autonomia proprietarilor funciari*, pe dijmă şi pe *muncă exploatată în sistemul arendei*; c. "*periferia*", în Europa răsăriteană (şi America Latină), unde predomină economiile specializate în culturi de cereale (monoculturi), *bazate pe aservirea muncii*, sub forma celei de-a doua iobăgii (în Europa de răsărit) sau sub forma sclaviei (pe plantații ori în industriile de extracție). Evident că, în timp, conținutul economic al structurii celor trei arii se va modifica, însă funcția lor se va menține; ele vor funcționa în continuare ca zone cu o anume poziție şi o anume funcție în întregul acesta, care se dovedeşte a fi, iată, puternic stratificat. Putem spune, deci, că expansiunea sistemului mondial modern generează endemic decalaje, subdezvoltare, periferializări, suburbializare. Revenind la cele trei arii ale sistemului mondial modern, ca arii puternic stratificate, vom constata că f*uncția periferiei este de tip suburbial*, în sensul că furnizează ariei centrale, în cadrul diviziunii internaționale a muncii, materii prime, extractive şi articole necesare industriei şi oraşelor acesteia şi menține periferia într-o stare suburbială, o dependență cât mai accentuată față de centrul sistemului, permanentizând stilul suburbial de viață, imitația pasivă şi deci lenea, obediența şi deci criza caracterelor etc. Încât putem conchide fără riscul de a deforma ceva că esența "periferiei" este suburbialismul, adică acea stare care, pe lângă specializarea sa în producția secundară, subordonată necesitaților "centrului", antrenează şi o dependență generalizată față de acesta.

Consecința nemijlocită a specializării "periferiei" este marginalizarea maselor din această arie, închiderea lor într-o relație de aservire tot mai puternică față de "centru", aservire care, în cadrul marilor

proprietăţi cerealiere din România, subordonate capitalului comercial, va căpăta forma neoiobăgiei. Masele marginalizate ale "periferiei" vor deveni "mecanismul de ansamblu" al funcţionarii capitalului comercial, fiind supuse unui proces deculturativ. Solidaritatea şi identitatea culturală a acestora vor slăbi treptat, în favoarea unui proces de "proletarizare rurală"[10] şi totodată a unei progresive pierderi de memorie culturală, ceea ce va afecta în chip radical identitatea etnospirituală. Supuşii nu mai ştiu cine sunt, iar cei ce-ar trebui să le reamintească, deci „intelectualii", aceştia par a-şi fi trădat misiunea. Ei vor compune o nouă elită, purtătoare a unei culturi de imitaţie, care, din perspectiva culturii poporului, este o „psudocultură". Elita se va concentra în oraşele, devenite între timp „oraşe-satelit", cum le va numi A. G. Frank, ale marii metropole. Cercetat de Madgearu, pe exemplul României, acest proces va sta la baza apariţiei "oraşului parazitar"[11] (studiat de Zeletin şi, înaintea lui, de Eminescu).

Aşadar, *marginalizarea, proletarizarea, pseudocultura* şi apariţia *oraşelor parazitare* în care se concentrează falsa elită, dimpreună cu un nefericit şi mizerabil proletariat al condeiului, o pătură superpusă închipuită, cu pretenţii, dar fără însuşiri, consumând enorm fără a produce mai nimic în compensaţie, sunt celelalte trăsături, alături de specializarea unifuncţională, proprii *fenomenului suburbial*. "Periferia" devine locul unor populaţii rapid sărăcite (proletarizate), supuse unei exploatări parazitare (acţiunea capitalului "vampir", uzurier este concludentă în acest sens), o populaţie simplu "aglutinată", flotantă, nefixată de un suport economic stabil (căci economiile din "periferie" au caracterul unor economii de spoliere a resurselor) etc.

Dacă în Europa occidentală evoluţia seculară a fost de tip urban-capitalist, în schimb, Europa răsăriteană ne înfăţişează în epoca modernă o tendinţă istorică diferită, pe care noi am denumit-o "evoluţie" suburbial-capitalistă. Care sunt caracteristicile sale, cine sunt "actorii" împinşi pe scena istoriei de această tendinţă, ce tipuri de conduite sociale "inventează" ei ca răspuns la "problemele" ridicate de "evoluţia" suburbială?

Având în vedere că o asemenea tendinţă istorică este proprie şi altor arii continentale (America Latină, Africa, Asia), vom considera teoriile sociologice româneşti care au analizat-o ca făcând parte din aceeaşi serie istorică cu cele apărute în deceniile VI şi VII ale acestui

secol în sociologia contemporană şi, fără teama unor echivocuri, vom acorda teoriilor româneşti poziţia de "cap de serie". Facem precizarea că vorbim despre o tendinţă suburbial-capitalistă în ţara noastră acoperind numai epoca modernă (postfanariotă). Aşa cum o dovedesc cercetările mai vechi şi mai recente (V. Cândea, D. Zamfirescu ş.a.), în aria europeană a structurilor bizantine ţările române au reprezentat un nucleu, un "sociocentru" şi nu o "periferie"[12]. Ţările Române au fost împinse în suburbia imperiului abia în epoca fanariotă, iar agentul care a contribuit la acest act a fost cel fanariot. D. Zamfirescu apreciază că secolul al XVIII-lea (a doua lui jumătate) a reprezentat un "hiatus" în evoluţia culturii româneşti: "*...regimul fanariot şi apoi cel aşa-zis «regulamentar» reduseseră* (...) *pe români la o condiţie de inferioritate* (...). *Germenii tuturor elementelor din care se va închega abia în veacul următor sinteza cea nouă apăruseră încă din primele decenii ale secolului al XVIII-lea. Numai vitregia istoriei le-a amânat cel puţin o jumătate de secol deplina afirmare, împiedicând astfel cultura românească să ia, în secolul al XVIII-lea, o amploare comparabilă, ca stadiu al dezvoltării, cu cea germană sau rusă intrată în etapa lor modernă - cum observa G. Călinescu în* ***Compendiul*** *său - aproape în acelaşi timp.* (...) *Din cauza acestei întârzieri forţate, de la Ion Neculce (care poate fi considerat ultimul mare reprezentant al vechiului tip de literatură şi care moare în 1745) până la Ion Cantacuzino şi Ion Budai-Deleanu - primii reprezentanţi perfect conturaţi ai noului spirit şi noilor forme literare - au trebuit să treacă 50 de ani (...), când în mod normal graniţa ce despărţea cele două epoci ar fi trebuit să fie marcată de fiii lui Brâncoveanu şi de Antioh Cantemir*"[13]. Aşadar, ideea că epoca fanariotă a reprezentat o pauză "forţată, o perioadă de interregn cultural este deja formulată". Va fi meritul "făuritorilor statului român", care "se confundă, de multe ori, în aceeaşi persoană, cu creatorii literaturii moderne", de a "smulge" Principatele din "tripla opresiune a două imperii feudale şi teocratice absolutiste răsăritene - otoman şi ţarist - şi a imperiului catolic şi reacţionar al Habsburgilor"[14] şi totodată de a scoate cultura română din interregnul fanariot. Celelalte popoare din sud-estul european fuseseră împinse în suburbia imperiului o dată cu startul *expansiunii otomane. Pe toată durata evului de mijloc (timp de 400 de ani) ţările române au reprezentat unul din "centrele" lumii europene bizantine,*

încât alunecarea lor spre rangul de "spaţiu periferial" începe abia în epoca modernă.

I. Wallerstein şi, pe urmele sale, D. Chirot leagă împingerea Europei răsăritene în "periferia" Europei occidentale de secolul al XVI-lea, respectiv de expansiunea capitalismului european occidental în Orientul european. Pentru Ţările Române perspectivă lămuritoare în această problemă este aceea a sociologiei şi economiei eminesciene, care leagă tendinţa de tip suburbial nu de expansiunea capitalismului occidental în Ţările Române, ci de procesul istoric al dizolvării "epocii voievodale", proces care atinge punctul său culminant în perioada fanariotă. Epoca propriu-zis capitalistă, în ţările române, va moşteni deja *structurile suburbiale* şi se va folosi de agenţii sociali care au impus *curentul suburbial* în aria românească, încât ceea ce înfăptuiseră structurile otomane în restul sud-estului european timp de 300 de ani au realizat fanarioţii aici în doar 100 de ani. Şi totuşi trebuie să consemnăm că pauza fanariotă n-a fost o ruptură absolută, căci, pe fondul suburbializării fanariote şi deci a rupturii antrenate de regimul fanariot, va funcţiona în spaţiul românesc o structură de profundă şi neafectată continuitate, dată de apartenenţa noastră la creştinismul răsăritean şi de perpetuarea a ceea ce epoca voevodală dobândise definitiv pentru spiritualitatea românească şi nu doar pentru aceasta, şi anume renaşterea Bizanţului spiritual graţie rolului şi misiunii spirituale pe care şi-au asumat-o cu bună ştiinţă marii voevozi din principate. În ciuda acestei continuităţi datorate în mare măsură „creştinismului cosmic" popular şi bisericii însăşi, respectiv, apartenenţei la un spaţiu stilistic de mare şi masivă continuitate, cel bizantin, secolul fanariot a fost unul de tragică scufundare, secolul primului declin istoric major al românilor în cel de-al doilea mileniu. Iniţiativa istorică n-a mai aparţinut românilor, ei fiind siliţi la forme de viaţă politică şi culturală deviate de la linia tradiţională a marilor voevozi creştini, ilustrată de lunga durată a liniei dinastice a Muşatiniulor, de pildă, noile elite ilustrându-se prin obedienţe morale dezagrgante, prin coruperea moravurilor şi degradarea tradiţiilor etc.

Care a fost statutul economic al agentului fanariot, ce structură a impus, ce tipuri de conduite sociale a promovat în structurile societăţii civile româneşti? Răspunzând acestor întrebări vom putea aprecia corect rostul şi poziţia unor fenomene sociale şi a unor teorii sociologice ca cea a lui M. Eminescu, fără de care nu vom putea

înțelege naşterea şi sensurile structurilor moderne din societatea românească şi chiar din Europa răsăriteană. Aşadar, cum vom situa epoca fanariotă în stadializarea istoriei civilizației moderne româneşti? Aparține perioada fanariotă erei moderne sau evului de mijloc? Este feudală sau capitalistă? Care sunt urmările epocii fanariote pentru "decolarea" capitalismului românesc? Ce înțelesuri mai generale se pot desprinde din analiza epocii fanariote?

2. Sistemul prebendial sau despre blocarea Marii Tranziții. O ipoteză asupra "pauzelor istorice"

Epoca fanariotă se suprapune peste o prelungită tranziție astfel încât examinarea acestui lung interval este o bună mijlocire pentru cunoaşterea perioadelor de *cezură istorică*, a ceea ce putem socoti a fi *pauzele* în succesiunea istoriei. Cât priveşte regimul fanariot, suntem conduşi să constatăm că fanariotismul are toate trăsăturile sistemelor prebendiale, proprii, ne spune Max Weber, căii orientale de dezintegrare a imperiilor. Iată, dar, că studiul aplicat al epocii fanariote mijloceşte accesul la o înțelegere mai generală a dezagregării imperiilor în epoca modernă şi, pe cale de consecință, la o sociologie a declinului acestui tip de sistem mondial.

Definitoriu pentru întreaga *epocă fanariotă* este coprezența unui *sistem prebendial de sorginte bizantină* şi a unui *sistem feudal* de cea mai clară *formă apuseană*. În glosarul la *The Religion of China* (lucrarea lui M. Weber), glosar citat de I. Wallerstein, H. Gerth, referindu-se la prebendă, scrie: "Prebendă: dreptul unei persoane oficiale, al unui funcționar (office holder) de a fi recompensat de la stat, pământurile bisericii sau alte venituri publice. Weber denumeşte pe aceşti beneficiari <<prebendiari>>, iar sistemul politic bazat pe un <<personal de prebendiari, prebendalism>>"[15]. Conform teoriei weberiene formele de dezintegrare ale unui imperiu sunt: "feudalizarea ca în Europa apuseană, şi prebendalizarea, ca în China"[16] (subl.ns.). "Puterea şi venitul au fost distribuite într-un caz lorzilor proprietari, autonomi, legați de o țărănime dată, în celalalt caz, unui strat imperial larg, deliberat nelegat de aria locală, semiuniversalist în recrutare, dar, de aici, «dependent de favorul centrului»[17] (subl.ns.). Consecințele sistemului prebendial duc într-o direcție distinctă atât de cea feudală

cât şi de cea capitalistă, ceea ce ne-a permis să considerăm că acolo unde sistemul prebendial coexistă cu cel feudal şi cu cel capitalist, ca în Europa răsăriteană, avem de a face cu o conjunctură pluridirecţională a dezvoltării şi nu unilinară ca în Europa occidentală. Aceasta este o diferenţă esenţială, după opinia noastră, între Europa occidentală şi cea răsăriteană. Ipoteza noastră care cere să explicăm deopotrivă "perioadele de cezură" (pauzele sau intervalele de interregn, cum le-ar numi Toynbee) nu doar "epocile succesive", ne-a ajutat să descoperim ceea ce mai toţi istoricii şi cercetătorii trecerii de la tradiţional la modern ignoră: conţinutul real al *cezurii fanariote*, care constă, esenţial vorbind, tocmai în acest sistem prebendial. Cu această descoperire noi am tranşat chestiunea: *fanarioţii şi secolul lor nu ţin nici de tradiţional, nici de modern.* Ei sunt tipici pentru *fenomenele suburbiale* din orice interval istoric la scara mondială a istoriei universale. Dacă unele condiţii îngăduie (cum pare a se întâmpla chiar azi), vom asista la o perfectă reproducere a "sistemului fanariot". "Perioadele de cezură", când structurile vechi au dispărut, iar cele "noi" sunt prea fragile spre a triumfa, compun mediul propice al afirmării "*sistemelor suburbiale*", al căror tipar pe deplin dezvăluit istoriceşte este cel fanariot. Or, tocmai acest aspect a rămas necercetat cu unele excepţii aparţinând istoriei sociologiei şi economiei româneşti din perioada interbelică. Desigur, elemente de prebendalism, tipice pentru sistemele suburbiale, apar şi în Europa apuseană, numai că aici ele au o pondere nesemnificativă în raport cu sistemul fiefurilor nobiliare. În spaţiul european răsăritean trebuie ţinut seama de prezenţa diverşilor agenţi externi în aria economiilor şi societăţilor locale, adică de mişcările unor segmente flotante, provenite din elitele imperiilor locale şi care au generat o uriaşă *diaspora* în tot cuprinsul Europei Răsăritene.

În întregul secol al XVII-lea şi în prima jumătate a celui de al XVIII-lea în aria balcanică asistăm la un amplu proces de *mişcare demografică*, cu consecinţe deosebite pentru ţările române. Timp de 100-150 de ani ţările române au stat sub semnul unui proces numit, de istoricul şi sociologul Al. Val Georgescu, "acapararea grecească". Pătrunderea influenţelor bizantine are loc aici sub forma "unei dramatice diaspora grecească"[18], a unei migraţii care cuprinde: "marile *familii postbizantine*, *individualităţi grecizate de origine română, albaneză, levantină*, *o masă amestecată de elemente greco-bizantine*".

Această mişcare de populaţie va genera o nouă configuraţie a spaţiului social în Principate. Ea include un proces de imigraţie dinspre spaţiul bizantin, restrâns prin căderea Constantinopolului şi deci prin expansiunea Imperiului Otoman, şi o migraţie culturală alternantă, bipolară, cu un centru în ţările române şi altul în Constantinopolul aşezămintelor bizantine. "Diaspora grecească" explică de ce "Bizanţul după Bizanţ" a fost deopotrivă de tip *prebendial* şi nu exclusiv *feudal-apusean*. Până în secolul al XVIII-lea *structura prebendială* coexistă cu cea *feudală*, dar după aceea ea se generalizează. Fenomenul "acaparării greceşti" este un caz concludent de alternare între mişcările de diaspora şi procesele de reconquistă în istoria Principatelor, alternare care va căpăta şi o expresie juridică (pravila bizantină şi legea ţării - dreptul pravilei şi dreptul consuetudinar - se află fie într-un echilibru dinamic fie, uneori, într-o stare conflictuală). Ceea ce este semnificativ în atari conflicte nu este neapărat tipul sistemului juridic în discuţie, cât conflictul latent ori manifest între două grupări suprastructurale - autohtonă şi grecească - amândurora fiindu-le, până la un punct, indiferent sistemul juridic în discuţie. Aceasta confirmă încă o dată că procesul de reconquistă nu viza neapărat tipul suprastructurii. În urma reconquistei, gruparea autohtonă va prelua în formele sale aparatul suprastructurii. Noi am considerat că procesul acesta este unul de circulaţie suprastructurală a păturilor superpuse. Al doilea element asupra căruia trebuie să atragem atenţia se referă la distincţia pe care Al. Val. Georgescu o face între "valorile neogreceşti" şi masivul edificiu bizantin, oficial, "ecumenic", "savant şi de la un moment dat depăşit de istorie". "*Problema esenţială rămâne aceea a distincţiilor între* ***bizantin*** *şi* ***neogrec*** *în calificarea* ***structurilor juridice*** *şi a* ***valorilor sociale*** *proprii comunităţilor respective şi a elementelor aflate în treptat* ***proces de împământenire.*** *Înglobarea indistinctă şi oarecum mecanică a* ***lumii bizantine*** *şi a celei* ***neogreceşti*** *în standardul comod al Bizanţului după Bizanţ nu mi se pare o soluţie general satisfăcătoare*"[19].

"*...Cu începere îndeosebi din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, înrâurirea grecească devine şi un vehicul de valori şi de structuri europene, nebizantine în sens tradiţional sau tradiţionalist*"[20].

Această distincţie între bizantin şi neogrec în raport cu sistemul instituţiilor este şi mai semnificativă în privinţa structurilor

economico-sociale. Al. Val. Georgescu priveşte "acapararea grecească" ca "forţă identificabilă îndărătul receptării bizantine (juridice şi instituţionale)", manifestându-se "*la nivel colectiv şi individual: în materie social-politică, religioasă, culturală şi economică. Sub formă de dramatică diaspora, de imigraţie, fără multă alegere a mijloacelor de pătrundere şi de afirmare. Prin plecarea capului din interes sau în silnicie. Prin marile familii postbizantine a căror însemnătate n-a scăpat intuiţiei şi privirii pătrunzătoare a lui N. Iorga. Prin masa amestecată a elementelor greceşti şi prin numeroase individualităţi grecizate, de origine română, albaneză, levantină, uneori aventurieri de epocă sau un amestec local din cele mai neaşteptate*"[21].

Observăm deci că acapararea grecească a căpătat forma unor valuri succesive; pe măsură ce ne apropiem de secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, până la începutul celui de-al XIX-lea, masa în diaspora suferind o transformare, în sensul că devine tot mai nebizantină (fiind legată de alte valori decât cele ale Bizanţului) şi tot mai eterogenă etnosocial (de exemplu, Ghiculeştii sunt "greci fanarioţi de origine albaneză", iar Duca "grec de origine rumeliotă" etc.)[22]. Procesul acesta de acaparare îşi va schimba baza demografică, sistemul de valori, formele de infiltrare pentru a deveni în secolul al XIX-lea o diaspora "neofanariotă" la care se va referi Eminescu. Deci alternarea celor două procese, diaspora – reconquista, va continua în tot cursul secolului al XIX-lea, cu caracteristici specifice impuse de procesul împingerii României în "periferia economică a metropolei europene".

Este aşadar o mare deosebire între "epoca fanariotă" şi "Bizanţul după Bizanţ". "Bizanţul după Bizanţ" a reprezentat o perioadă de îmbinare a structurilor feudale cu cele prebendiale pe când epoca fanariotă se caracterizează prin existenţa unei structuri mixte prebendialo-capitaliste. Spre sfârşitul epocii fanariote semnalăm coprezenţa a trei moduri de producţie: feudal-occidental; prebendial[23]; capitalist. În vreme ce modul de producţie capitalist îşi disputa comerţul, afacerile monetare, meşteşugurile cu cel prebendial, acesta se confruntă cu modul de producţie feudalo-apusean în ceea ce priveşte relaţiile agrare.

În tot secolul al XVIII-lea, în "epoca fanariotă" se produce un fenomen invers "patrimonializării", şi anume fiscalizarea relaţiilor de proprietate. Fanarioţii nu erau interesaţi în dezvoltarea forţelor de

producție locale şi nici de patrimoniu (decât ca titlu de proprietate negociabil), ci de perceperea dărilor şi de extorcarea rezultatelor muncii rurale aservite (neoiobăgia, cum o va numi Gherea). În acest scop dijmuiau toate tipurile de activități. *Esența sistemului fanariot este fiscalitatea*. De aceea toate reformele fanariote *sunt interesate în slăbirea patrimoniului* feudal autohton şi în întărirea proprietății țărăneşti, care prin dijmuire devine baza contribuțiilor fiscale. *Epoca fanariotă este epocă de exploatare fiscală*. Aceasta este o altă trăsătură definitorie pentru sistemele suburbiale şi, prin extensie, pentru caracterizarea (cunoaşterea) perioadelor de cezură (sau de *tranziție*, cum mai sunt ele denumite). Fiscalizarea implică: 1. formarea unei pături de încasatori fiscali şi 2. realizarea unei rețele de comerț local (intern) care să poată fi exploatat fiscal, dijmuit, comerț care include: a) târgurile, iarmaroacele; b) drumurile de târg şi oraşele (rețeaua cvadriorară - a celor patru ore); c) comerțul regional[24].

Trecerea de la *drepturile patrimoniale ale boierilor pământeni* la *drepturile fiscale ale domnului fanariot* şi ale *clientelei sale* ni se pare a fi un proces dominant în epoca fanariotă. Structura prebendială întâlneşte cadrul favorizant al tendinței de centralizare monarhică fără de care procesul fiscalizării n-ar fi fost cu putință.

Sistemul fiscalizării fanariote nu era compatibil cu o formă patrimonial - descentralizată, căci dregătorul fanariot nu dispunea de aparatul fiscal prin care să poată face față nevoilor de administrare şi de fiscalizare necesare. De aceea, perceperea dărilor se făcea de către organele fiscale ale domniei, iar dregătorul fanariot primea "venitul domnesc" sau prebenda din partea domnului fanariot (fie prin donarea unei părți a drepturilor fiscale, fie în forme directe). Pe acest sistem se bazează prebenda. Prebenda înseamnă adeseori şi arendarea drepturilor de a percepe dările care transformă astfel clientela fanariotă într-o bizară pătură de încasatori fiscali, adică de agenți ai centralei fiscale fanariote. Ea permite conservarea unor grupuri mari de *pseudoboieri* în condițiile unei puternice centralizări de tip monarhic-fanariot. Alături de acest sistem persistă însă cel boieresc feudal propriu-zis. Fanarioții au putut ajunge la un astfel de sistem folosind tradiția dreptului bizantin, cu atât mai mult cu cât ei au beneficiat de cadrul favorizant al "Bizanțului după Bizanț" prin care se perpetuaseră structuri bizantine în secolele XV, XVI, XVII. (O analiză comparativă

a formelor de proprietate ne dezvăluie similitudini între sistemul adoptat de fanarioţi, sistemul bizantin şi cel al "Bizanţului după Bizanţ")[25].

Nu trebuie însă făcută confuzia între proprietatea drepturilor fiscale şi *proprietatea de drept patrimonial*. Drepturile fiscale aveau o mare mobilitate, puteau fi donate şi retrase oricând, încât putem spune că în acest caz avem de-a face şi cu un sens prebendial al arendăşiei. Când se accentuează sensul de *dominium eminens* al fanariotului acesta poate dispune de titluri după voinţă. Totodată iau amploare instituţii cum sunt daniile. *Statul boieresc* se va transforma destul de rapid într-un stat *centralizat prebendial*. Aceasta este esenţa cezurii fanariote. În tot secolul fanariot în loc să asistăm la o transformare a "statului boieresc" în "stat modern" (capitalist), asistăm, dimpotrivă, la tranziţia de la statul boieresc la statul prebendial, al exploatării fiscale centralizate (şi strict parazitare), ceea ce, în loc să favorizeze trecerea la epoca modernă, o întârzie şi, într-un anume sens, o împiedică. Toate *tranziţiile suburbiale* au acest caracter: în loc de a crea o *ordine nouă*, ele mijlocesc o "*sub-ordine nouă*", o *nouă dependenţă* şi un tip nou de aservire (fiscală, fiscal-comercială, etc.) (Esenţa tranziţiei actuale este de acelaşi tip).

Noul stat fiscal suprapune peste reţeaua feudală o reţea fiscală, dată în folosinţa clientelei fanariote după voinţa domnului; drepturile fiscale sunt la discreţia domnului fanariot. Aceasta este esenţa reformei lui C. Mavrocordat, a codului lui Fotino, a codurilor lui Calimachi, Caragea etc. Treptat statul fiscal centralizat înlocuieşte "statul boieresc" local, dând expresie, în esenţa lui, procesului de prebendializare. Noua configuraţie a spaţiului social se generalizează treptat şi totodată relativizează patrimoniul, făcându-l un simplu titlu de proprietate nominală, căci în realitate el atârna în mare măsură de arbitrariul noului sistem prebendial. Practica mezatului în raport cu titlurile era deja generalizată în epoca fanariotă. Drepturile patrimoniale devin treptat o simplă pârghie de acces la cele fiscale. Importantă era proprietatea nu pentru că producea, cât mai ales pentru că mijlocea accesul la toată seria de încasări şi de prelevări aşezate toate pe spinarea ţăranului, aservit în zeci de formule, pentru a căror creaţie sistemul fanariot a dovedit o diabolică inventivitate. Situaţia a fost favorizată de economia comercială şi de dezvoltarea capitalului comercial şi cămătăresc.

Aşadar, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, în aria ţărilor române sistemul prebendial era puternic articulat cu un sistem de piaţă internă, fenomen de agregare cu totul particular chiar pentru lumea din sud-estul european.

„Bunurile" cele mai căutate şi deci mai comercializate erau în principal *rangurile boiereşti*, *titlurile de proprietate* şi, strâns legat de acestea, ia amploare "*negoţul cu bani*". *Sistemul prebendial a mijlocit apariţia cămătarului şi a comerciantului (neguţătorul de bani)*. Comerţul cu bani, care atrage o specie anacronică de capital, cel "speculativ" sau "vagabond", cum îl califică Stere, este o altă trăsătură a sistemelor suburbiale şi a "pauzelor istorice", adică a "perioadelor de cezură". Punctul maxim al quid pro-quo-ului este faptul că cel mai mare *neguţător cu prebende* era însuşi *domnul*: descoperim în persoana lui M. Sturdza un astfel de *domn-negustor*[26]. Veniturile obţinute pe această cale erau imense. Din păcate însă modul de utilizare a veniturilor era tot unul tradiţional, de status, nu modern - de piaţă -, fiind orientat spre conservarea privilegiilor, a prestigiului şi, implicit, a puterii, nu spre creşterea economică, aşa cum se întâmplă în economia de piaţă capitalistă. După Tratatul de la Adrianopol apar însă forme primare ale modului de producţie capitalist: neguţătorul nu mai este acelaşi cu prebendiarul, căci comerciantul dobândeşte autonomie faţă de alte forme necapitaliste (danie sau prebendă). El se autonomizează ca agent cu alte categorii de interese. Pe de altă parte, în vreme ce în Europa occidentală noii agenţi istorici converteau "influxul de monedă" în capital industrial, în Ţările Române "influxul de monedă" era orientat către speculaţiile puterii (epoca fanarioţilor)[27].

Dacă am folosi ecuaţia lui Fischer[28]: $PQ = MV$, unde P = preţuri, Q = cantitatea de bunuri, M = moneda de circulaţie, V = viteza circulaţiei, am putea evidenţia situaţia din ţările române:

P (preţurile) = cunosc şi în aceasta arie aceleaşi tendinţe ca în Europa occidentală; Q = cantitatea de bunuri în circulaţie are însă o tendinţă de polarizare: pe de o parte creşte exportul cerealelor (o dată cu amplificarea comerţului cu bani), iar pe de altă parte, cu o rată mai scăzută, creşte importul articolelor de lux şi se intensifică utilizarea banilor în speculaţiile puterii. Deci, la un pol comerţul cu bunuri, la celalalt utilizarea monedei în speculaţiile puterii (de la havaet-ul plătit de fanarioţi pentru obţinerea sau prelungirea domniei şi până la toate celelalte daruri, peşcheşuri, prin care se obţinea bunăvoinţa domnului

şi, mai jos, feluritele prebende sau avantaje); M (moneda) în circulaţie este de o mare diversitate. Bucureştiul era un fel de centru internaţional al speculaţiilor cu moneda[29]. Viteza circulaţiei (V) creşte şi ea legată de comerţul cu bani şi de speculaţiile cu pământ şi cu titluri de proprietate. Aşa se face că epoca modernă găseşte în această arie o *bază monetară* foarte largă, dar agenţi nedispuşi s-o transforme în *capital industrial*. Aceasta este contradicţia fundamentală a sistemului prebendial în epoca fanariotă până la Revoluţia lui Tudor Vladimirescu, care era îndreptată împotriva acestei stări de lucruri. Ca atare, Revoluţia lui Tudor Vladimirescu trebuie înţeleasă distinct faţă de mişcarea eteristă, chiar dacă a fost legată de ea prin firele împrejurărilor istorice, conspirative şi geografice[30]; în esenţă ea era diferită de cea eteristă. În plus, mişcarea eteristă era marcată de o ideologie monarhică "impură", ideologia restaurării „Imperiului bizantin". Iată ce scrie istoricul şi sociologul Al. Valentin Georgescu în legătură cu această problemă:

"*...renaşterea Imperiului Bizantin a îmbrăcat forma unui adevărat mit, cu un necontestat rol politic, în continuă evoluţie. Chiar la finele secolului al XVIII-lea, el mai putea colora revoluţionarismul naţional al lui Rigas Velestinlis şi exalta platonic aripa conservatoare fanariotă, a Eteriei şi a fondatorilor Greciei moderne. Ca «Mare Idee» mitul reapare până la primul război mondial...*"[31]. Cu prezenţa acestui fenomen al "marilor idei", panideile, cu termenul lui K. Haushofer, (de genul acestui *panelenism* împărtăşit de fanarioţi ori al substituirii pancatolice nutrită o vreme de statul ungar), încheiem inventarierea trăsăturilor tipice pentru sistemele suburbiale şi, deci, pentru "pauzele istoriei", adică pentru epocile de interregn sau de tranziţie, care nu sunt nici tradiţionale, nici moderne, şi consacră în katacronismul lor, un tipar universal, tiparul *subordinii*, al dependenţelor în istorie. Epocile de interregn sau de cezură (tranziţie) sunt, aşadar, în esenţa lor, *epoci suburbiale*.

Secolul al XIX-lea este secolul luptei revoluţionare a naţiunilor sud-est europene împotriva suburbializării istorice, adică a stării de decalaj indusă de supravieţuirea imperiilor în această regiune. Cu teoria interregnului fanariot facem un pas înainte în studiul sociologic al Marii Tranziţii în Europa de Răsărit: tranziţia de la evul mediu bizantin şi otoman la epoca modernă, capitalistă şi occidentală.

3. Interregnul fanariot şi curentul suburbial în Principate. Psihologia fanarioţilor. Capitalul vagabond – legea epocilor de tranziţie

Aşa cum am precizat deja, fanarioţii au fost "agenţii" care au împins Principatele în *starea de suburbie a imperiului*. Teoria suburbiilor istoriei are ca sarcină, în oricare dintre ariile supuse cercetării, să ducă studiul până la identificarea agentului responsabil pentru împingerea ariei respective în starea de suburbie. Spaţiul social în care se afirmă *curentul suburbial*, în epoca la care ne referim, este cel al Imperiului Otoman, iar colectivităţile împinse într-o atare relaţie de exploatare parazitară, tipică pentru starea suburbială, sunt cele ţărăneşti. Acelora li se ia enorm şi nu li se oferă nimic în compensaţie. Prin regimul economico-social - prebendial - pe care "pătura superpusă" fanariotă l-a impus societăţii româneşti în decursul secolului fanariot, aceasta este împinsă, într-o proporţie copleşitoare, în starea de suburbie a imperiului.

Regimul de sălbatică exploatare parazitară impus societăţii ţărăneşti locale de către pătura fanariotă a fost bine evidenţiat de istorici. Primele victime ale acestei situaţii au fost, evident, ţăranii. "Lăcuitorii satelor (...) erau reduşi la ultima extremitate - a celei mai spăimântătoare mizerii"[32]. Această relaţie va căpăta, aşa cum am precizat deja, expresie fiscală. Regimul fanariot se asociază cu o "creştere necontenită a poverilor fiscale", care, după cum se ştie, erau fixate pe liude (grupuri de contribuabili)[33]. Naum Râmniceanu ne oferă o imagine sugestivă a stării colectivităţilor ţărăneşti supuse sistemului de exploatare parazitară a fanarioţilor:

"*Din toate părţile alergau ticăloşii locuitori strigând cu jalnice plângeri şi la Domnie şi la Consulat* (este perioada domniei lui A. Şuţu - n.ns.) asupra grelelor cereri şi asupra cruzimii şi neomenirii strângătorilor de bani. Dar în loc de mângâiere se izgoneau înapoi cu ocări şi cu îngroziri şi cu mari suspinări să duceau iarăşi în unghiile sălbaticilor împlinitori. Dar la Valahia cea mică (...) şi mai vârtos la judeţul Mehedinţului, unde era ispravnic grec, nepot al voievodului, atâta sălbăticie şi nemilăstivire ce să lucra de către împlinitorii banilor către ticăloşii locuitori, încât copiii tineri de câte unsprezece şi doisprezece ani îi lega [erau legaţi] spate la spate, afară subt văzduh în vreme de iarnă şi, turnând apă peste dânşii, să lipea. Jalnică privire

văzându-se pieile rupte şi sângerate când în silă să dezlipea trupurile, şi părinţii erau siliţi să-şi vândă tot, până şi boul ce le scotea hrana din pământ, ca să scape pe copiii lor de cumplitele tiranii. Pe alţii îi căznea în bătăi, cu fumuri şi cu groaznice închisori, friguroase şi puturoase, nemâncaţi şi neadapaţi, şi într-acest chip să împlineau nesăţioasele şi nelegiuitele cereri, ca să se îmbogăţească cu grabă voievodul şi nemilostivii dregători din nevinovatul sânge al ticălosului norod...”[34] (subl. ns.).

Regimul fanariot a dus la o sleire a *potenţialului economic şi biologic* al societăţii locale, printr-o împingere a acesteia într-o stare tipic suburbială, caracterizată de *mizerie materială şi de degradare a fondului biologic al colectivităţii.* La aceasta se adaugă şi destructurarea colectivităţii, manifestată în cazul acesta printr-o accentuare a proceselor de depopulare a satelor, de dizlocare demografică, socială şi economică. Chiar dacă datele se referă preponderent la ultimul pătrar al “evoluţiei” suburbial-fanariote, caracterul secular al acestui trend nu poate fi negat. Instrumentele fiscale utilizate erau atât de perfecţionate încât, aşa cum scrie M. Ph. Zallony, “geniul fiscal e singurul geniu pe care-l cunosc ei” (fanarioţii - n.ns.)

Diversificarea instrumentelor fiscale se asociază cu centralizarea dărilor fiscale (controlate direct de către domnul fanariot), şi cu o foarte accentuată creştere a acestora, încât la sfârşitul secolului al XVIII-lea “centrala statală”, de caracter fiscal, a regimului prebendial-fanariot, era deja constituită, bine codificată şi crescută cu mult peste capacitatea de susţinere a unei economii agrare organizată în regim de exploatare neofeudală şi fiscală. Aceasta a fost principala cauză ce-a acţionat în direcţia transformării regimului boieresc local (al epocii voievodale) în regim prebendial. Una dintre formele centralizării fiscale a reprezentat-o transformarea *rangului dregătoresc* în pârghie de acces la “beneficii fiscale”. (“Toate dregătoriile, declară fraţii Macedonschi, de la prima până la cea din urmă, sunt cumpărate cu bani”.) Dregătoria de vistier “se cumpăra de la domn şi este plătită până la o jumătate de milion de lei şi mai mult”. “Ispravnicul de jude îşi cumpăra funcţia sa anuală pentru douăzeci şi treizeci de mii de lei, după bogăţia populaţiei din acel judeţ”. “*...Pentru postul de mitropolit este desemnat acela care dă mai mulţi bani, neţinându-se seama de ierarhie sau de merite şi nici de asentimentul poporului sau al comunităţii. Pentru acest post mitropolitul plăteşte domnului până la un*

milion de lei (...). La fel se procedează şi cu episcopii (...).”[35] (subl. ns.). Dacă informaţia cuprinsă în declaraţia fraţilor Macedonschi nu este exagerată din raţiuni politice, putem conchide că regimul fanariot a provocat o asemenea dgradare a vieţii sociale încât însăşi viaţa ierarhiei bisericeşti a fost afectată. Lucrul acesta este de natură să ne alerteze peste măsură în legătură cu forţa de degradare şi distrugere a profilului elitelor suburbiale, care, ca altădată în viaţa templului, au instaurat domnia banului până în tinda templului sfânt al poporului, ceea ce a stârnit, la vremea aceea, reacţia mânioasă a Mântuitorului. Înţelegem, iată, că reacţia cea mai potrivită contra celor ce împing popoarele în stare de suburbie este biciul alungării zarafilor din templu. În faţa obrăzniciei acestor elite numai biciul lui Dumnezeu din mânia sfântă a popoarelor în Biserică are eficacitate.

Circulaţia păturii superpuse se grecizase în cuprinsul epocii fanariote, astfel încât procesul de *asimilare socială* şi *etnică fu blocat*, ceea ce ne permite să conchidem că, în mod practic, Principatele aveau în această perioadă o suprastructură străină, concentrând în posturile şi în poziţiile cheie grupurile clientelare ale imperiului. Este un caz concludent de unificare suprastructurală a unor regiuni şi popoare diferite în cadrul “sistemului mondial” al imperiului. Acest tip de suprastructură face parte din categoria “suprastructurilor delegate”, a căror funcţionare în diversele arii se întemeiază pe relaţii de simbioză parazitară şi se manifestă sub protecţia imperiului. Aşadar, suprastructurile delegate, formate din pături alogene sau locale, funcţionează sub protecţia sistemului regional (imperiu sau sistem capitalist ori de alt tip) şi acţionează pentru înstrăinarea plusprodusului extorcat de la populaţiile locale către centrul sistemului. Pătrunderea în pătura fanariotă superpusă se realiza prin poarta suburbială a Fanarului, loc în care individul sau grupul “circulant” îşi însuşeşte *pseudo-cultura suburbială* a *păturii clientelare a imperiului*. Aceasta este cultura *“lumpenaristocraţiei” otomane*, ale cărei caracteristici au fost bine surprinse de M. Filipe - Zallony, “medic al mai multor înalţi demnitari turci şi al unor principi fanarioţi”[36]. *Lumpenaristocraţia otomană* (amestec de elemente etnice otomane şi greceşti, albaneze, sudslave etc.) este *venală* (“venalitatea (...) este boala gravă a administraţiunii turceşti”), *lipsită de simţul dreptăţii* (“...arbitrarul înlocuieşte dreptatea”) *şi de loialitate*, *iresponsabilă în administrarea treburilor imperiului*, *însetată de putere*, cu o

mare capacitate de intrigă, cinică. *Carierismul* şi *rangofilia* (interesaţi de "cariere aristocratice şi princiare"), *antipatriotismul* (Zallony îi consideră "autori ai nenorocirilor grecilor"), *speculativismul* ("Domnul /fanariot - n.ns./, ca bun speculant, înmulţeşte de cinci ori cantităţile cerute; deci (...) în loc de patruzeci de mii, de multe ori cere două sute de mii (...) - aşa încât el rămâne, fără să dezlege punga, bun stăpân pe (...) o sută douăzeci de mii de (...) pe care îndată le şi preface în bani")[37]. Iată ce spune Zallony în acest sens: "*...Mărturisirile arhiepiscopilor aruncă o lumină vie asupra întunecoaselor moravuri politice şi ascunselor intrigi ale fanarioţilor; ele ne arată ce fatale rezultate a dat pentru greci politica fanariotă(...). Ei* (fanarioţii - n.ns.) *au făcut din intrigă sufletul guvernului otoman. Intriga nu a găsit servitori mai fideli şi mai devotaţi decât pe fanarioţi* (...). *Dacă s-a întâmplat ca ei să părăsească steagul Turcilor, al stăpânilor lor, niciodată n-au făcut-o împinşi de iubire pentru naţiunea grecească, ci numai de interesul lor propriu* (...), *dacă românii au drept să se plângă în contra Hospodarilor fanarioţi, tot atâta dreptate au şi grecii de a se plânge în contra dragomanilor din Constantinopole, în contra acestor fanarioţi care îşi dau titlul de principi şi trăiesc numai în trândăvie*"[38] (subl. ns.).

Stroganov remarcase deja în 1820 caracterul de "castă privilegiată" al fanarioţilor în Principate ("Cele două Principate sunt obiectul lăcomiei lor..."). W. Wilkinson consulul Angliei la Bucureşti, scria, referindu-se la profilul psihologic al acestei lumpenaristocraţii clientelare a imperiului: "Prefăcătoria şi falsitatea au devenit trăsăturile cele mai caracteristice ale fizionomiei lor morale"[39]. Consulul Franţei la Bucureşti, E. Gaudin (1795 - 1796), remarca procesul generalizat de grecizare (citeşte: fanariotizare) a suprastructurii simbiotic-parazitare din Principatele române în ultimul pătrar al secolului fanariot:

"*Sub hospodarii greci, majoritatea funcţiilor publice, şi anume cele mai bănoase,* ***erau acordate grecilor, rude*** *sau* ***clienţi (cliens)*** *ai acestor principi. Aceşti slujbaşi greci, departe de a-şi întrebuinţa veniturile în ţară, ca slujbaşi pământeni, nu se ocupau decât de* ***acumularea şi depozitarea lor ca rezervă****, pentru a le duce cu ei, în momentul când domnia simbiotică a stăpânului lor avea să înceteze. Astfel, la întoarcerea în Fanar ei puteau să profite de aceste bogăţii*

foarte mari, care mai înainte le fuseseră străine şi să le etaleze”[40] (subl. ns.).

Averile acumulate de fanarioţi în Principate erau imense, reprezentând plusprodusul economiei ţărăneşti a unei întregi naţiuni pe timp de 100 de ani. Având în vedere că întreg acest plusprodus era transferat în afară, generând spaţiul flotant al capitalismului primitiv, uzurier şi comercial, obţinem întregul argument referitor la împingerea Principatelor în starea de suburbie a imperiului. Dar să ascultăm mărturiile epocii în legătură cu modul de spoliere şi înstrăinare a plusprodusului de către fanarioţi:

“*Este imensă cantitatea de aur şi de argint pe care de un secol familiile princiare greceşti şi numeroşii lor acoliţi (cliens) au ridicat-o şi au transportat-o din şapte în şapte ani sau din trei în trei ani. În medie, durata domniei unui prinţ grec şi, prin urmare, durata deţinerii funcţiilor de către acoliţii săi, poate fi stabilită la 5 ani. Economiile pe care prinţii şi prinţesele le făceau regulat din domniile lor atât în Moldova cât şi în Valahia, pot fi evaluate, una peste alta, la 3 milioane franci într-un an (deci 15 milioane în 5 ani - nota lui M. T. Radu). Iar totalitatea economiilor făcute de slujbaşi se putea ridica la două treimi din această sumă, adică la 2 milioane anual (10 milioane în 5 ani - nota lui M. T. Radu). Aşadar, Moldova şi Valahia s-au văzut despuiate, după fiecare perioadă de cinci ani, de 25 milioane numerar efectiv, ceea ce pentru un secol dă suma enormă de 500 milioane. Se poate afirma fără teamă de a greşi că aceste calcule sunt mai degrabă moderate decât exagerate*”[41].

Aceste sume proveneau atât din impozitele directe care au continuat să fie percepute, sub altă denumire, şi după Tratatul dintre Rusia şi Poartă, cât şi prin “scoaterea la vânzare a tuturor funcţiilor publice”. Deci procesul de prebendalizare are drept efect, între altele, şi un transfer de plusprodus de la boierimea locală către “centrala statală” a fanarioţilor (prin vânzarea funcţiilor publice), astfel încât circulaţia suprastructurală a păturii fanariote (schimbarea “hospodarului”, în medie, din cinci în cinci ani) a pricinuit prăbuşirea economică a boierimii locale, respectiv transformarea ei în pătură de *beneficiari fiscali*. Aşadar, nu sistemul capitalist a distrus boerimea locală, ci sistemul prebendial, ceea ce modifică interpretarea proceselor dominante ale epocii de tranziţie. Pentru a ne face o idee despre procesul de suburbializare a Principatelor, reamintim că

"hospodarul Caragea" şi-a obţinut domnia prin protecţia lui Halet-Effendi, cumpărată cu patru milioane"[42] La rândul său, el a adus cu sine din ţară o avere de circa 20 milioane piaştri[43]. Având în vedere că leul era echivalent cu piastrul în acel timp[44] şi că un ducat (galben) era cam 7 lei, ne dăm seama că acest Caragea ducea cu sine în băncile europene circa 3 milioane galbeni, strânse în mai puţin de trei ani (după mărturiile lui W. Wilkinson, Caragea "şi-a trecut banii în băncile europene").

Având în vedere că "hospodarii" fanarioţi îşi cumpărau postul de domni ai Principatelor cu circa trei milioane piaştri şi că scoteau în timpul domniei un avut de "circa 6 milioane - piaştri"[45], ne dăm seama ca fanarioţii realizau o dublă funcţie: a. pe de o parte azvârleau Principatele în suburbia imperiului, prin cumpărarea posturilor, accentuarea havaetului, a mitei etc., b) pe de altă parte, prin transferul unei imense avuţii (plusprodusul însuşit în Principate) în băncile europene, puneau bazele procesului de "periferializare" capitalistă a Ţărilor Române. Banii strânşi în Principate nu erau investiţi în ocupaţii productive (industrii), ci în afaceri comercial-cămătăreşti. Se dezvoltă acum un "comerţ cu bani", "speculaţiile monetare" cuprind întreaga piaţă a Imperiului Otoman, Bucureştiul devenind, astfel, un "centru de afaceri monetare internaţionale care lucra direct cu Constantinopolul, marea piaţă monetară din epocă, şi cu Veneţia[46], încât putem spune că practic fanarioţii au creat cadrul de împingere a Principatelor totodată în suburbia imperiului şi în aceea a capitalismului metropolitan. La parazitismul imperiului se adaugă acum şi parazitismul capitalismului uzurier-comercial, astfel încât *curentul suburbial atinge pragurile sale maxime, devenind curentul creator de destin în aceasta-arie a Europei.*

4. În suburbia imperiului. Lumpenaristocraţia şi "costul" suprastructurii imperiale

În secolul al XVI-lea statele occidentale făceau progrese în direcţia "centralizării puterii", pregătind astfel suprastructurile de protecţie ale mercantilismului. Acest proces inaugura o nouă ideologie în Europa, pe care I. Wallerstein o numeşte "etatism", care justifica pretenţia sporirii şi centralizării puterii în mâinile maşinii de stat, pregătind epoca monarhiilor absolute. Unii istorici au înscris epoca

fanariotă din Principate, în special domnia lui C. Mavrocordat, în această tendinţă, ignorând însă esenţa sa economico-socială.

În Occident procesul de centralizare a puterii a fost dependent de gradul transfigurării populaţiei, printr-un mijloc sau altul, într-un grup cultural unitar[47]. În Principate, tendinţa a fost exact opusă. Regimul fanariot a edificat prin mijloacele sistemului prebendial, sub protecţia imperiului, o suprastructură alogenă, străină economic, social şi cultural de poporul român. "Statele-nucleu" (I. Wallerstein) tindeau spre o mai mare omogenitate "etnică", între straturile sociale cuprinzând regele, birocraţii şi curtenii, proprietarii rurali (mici şi mari), neguţătorii. Ariile periferiale se mişcă exact în direcţie opusă[48]. Sub protecţia regimului fanariot se stimulează în aria Principatelor procesele de diaspora. Cadrul fiscal al "speculaţiilor cu moneda" şi al "comerţului cu bani", care atinge aici valori maxime, atrage o populaţie eterogenă din punct de vedere etnic: greci, sudslavi, evrei etc. Până în secolul al XVIII-lea între procesul de diaspora şi cel de asimilare etnică se păstrase un echilibru, încât toate elementele străine, inclusiv greci "stabiliţi în târgurile noastre în secolele XIV-XVI, negustori, clerici, dregători, se asimilaseră"[49]. Numărul grecilor creşte considerabil în secolul al XVII-lea, şi în special în secolul al XVIII-lea, prin creşterea numărului celor care-l însoţesc pe domnul fanariot, cât şi al negustorilor (toţi vor intra mai târziu sub protecţia statutului de sudiţi), încât practic procesul de imigrare depăşeşte procesul de asimilare.

Nici economic nici cultural aceste elemente de diaspora nu erau legate de interesele structurilor locale, ci de cele ale Constantinopolului, astfel încât gradul de sporire a elementelor imigrate este un indicator al accentuării tendinţei suburbiale, al împingerii Principatelor în starea de suburbie a Imperiului Otoman şi deci al blocării Marii Tranziţii prin care trecuse tot Occidentul. "*Epoca fanarioţilor favorizează într-un grad deosebit stabilirea grecilor în oraşele noastre: mulţi dintre domni erau de origine greacă, limba aleasă, «subţire», la curte şi în biserică, era cea greacă, cursurile la «Academiile» din Bucureşti şi Iaşi se făceau în greceşte, egumenii multor mănăstiri erau greci (...). Printre aceşti greci erau şi aromâni*"[50]. Alături de greci, în această epocă sporeşte şi elementul sud-slav venit fie "prin colonizare fie prin imigrare". Între 1804-1812 un val însemnat de imigranţi pătrunde în Principate. O

catagrafie din 1815, utilizată de Dionisie Fotino, indica 7799 familii de bulgari şi sârbi stabilite în Muntenia (dintre acestea, 2232 numai în Ilfov, o parte din ei în Bucureşti), în judeţele Teleorman, Dolj, Ialomiţa, Gorj, Romanaţi, Vlaşca, Mehedinţi, Prahova etc.

C. C. Giurescu, care ne furnizează aceste informaţii, precizează că un procent apreciabil de sud-slavi se aşează în oraşele judeţelor respective. Procesul este similar în Moldova. Concluzia lui Giurescu este că "majoritatea acestora erau aşezaţi în târguri, îngroşând deci rândurile burgheziei"[51]. În privinţa evreilor, cuprinşi de asemenea în acest amplu proces de diaspora, ei încep a se deplasa într-o largă "cohortă spre miazăzi" o dată cu anexarea Galiţiei de către austrieci (1772), "adică a regiunii unde erau în număr mare"[52]. "În 1790, Bucovina fiind alipită administrativ de Galiţia se deschiseră larg porţile imigrării. Bucurându-se de protecţie austriacă, fiind «supuşi» ai puternicei împărăţii, având şi un deosebit simţ pentru comerţ, ei izbutiră în curând să ocupe poziţii însemnate în viaţa economică a ţării. Afacerile prosperând, alţi evrei vin din Galiţia şi se aşază în Moldova"[53]. Numărul lor atingea, după informaţiile furnizate de Dionisie Fotino, în 1818, 10000 familii, reprezentând circa 8% din populaţia Moldovei[54]. În Muntenia erau mai puţini şi proveneau din Turcia (evrei spanioli). Totuşi în 1815 "numărul celor din Bucureşti, împreună cu al tuturor străinilor, atingea 1500 familii"[55]. Pentru Transilvania, C. C. Giurescu consemnează că "cea mai mare parte a acestor evrei învaţă ungureşte şi se asimilează burgheziei maghiare, ocupând un loc important în economia ţării"[56]. Ceea ce atrăgea aceste elemente etnic eterogene pe scena Principatelor era tocmai cadrul larg fiscal creat de fanarioţi în Principate, astfel încât epoca de după domniile fanariote continuă trendul suburbial, dar de data aceasta având axul orientat spre Europa occidentală. Principatele erau supuse unei duble *linii de exploatare*: tributul şi schimbul inegal practicat în relaţiile comerciale cu statele mai puternice[57].

Totalul plusprodusului extorcat prin diverse mijloace se ridică la suma de 2.588.113 lei[58] (în perioada 1768 - 1774). Între 1812 şi 1821, ţara a fost "despuiată" de 63.000.000 lei. "Adăugând «cele luate peste rânduieli» se ajunge la totalul considerabil de 120.000.000 lei"[59]. La plusprodusul transferat direct spre imperii se adaugă, aşa cum am arătat partea de plusprodus însuşit de către "centrala statală" fanariotă, care îndeobşte era scos din ţară şi plasat în "speculaţii monetare" sau

în "comerțul cu bani" de pe piața imperiului, deci inclusiv în Principate.

Transferul de plusprodus prin mecanismul schimbului inegal se practica deja în epoca fanariotă, dar capătă o mare amploare în perioada următoare. Prima formă a schimbului inegal apare în "comerțul cu bani" şi constă în decalajul dintre "exportul valutei în circulație şi importul banilor care întra în țară din alta parte"[60]. Gh. Zane analizează procesul, arătând că turcii practicau o deteriorare intenționată a monedei lor (piastrul), obținând astfel "beneficii frauduloase". "Turcia aduce în Principate moneda deteriorată, pentru a plăti furniturile, dar pretinde, la piața tributului şi a darurilor obligatorii, moneda bună". La fel procedează Austria în această perioadă, care "introduce mari cantități de monedă măruntă, fără valoare corespunzătoare valorii ei nominale"[61].

Dacă avem în vedere cursul piastrului, care în general este echivalent cu al leului (moneda de cont instalată în Principate), față de cel al ducatului (galbenul) - raport mediu de 12/1 - ne dăm seama de volumul plusprodusului extorcat de Poartă prin mecanismul schimbului inegal în această perioadă. Astfel, de exemplu, numai în timpul domniei lui Caragea administrația imperială îşi însuşise circa 1.000 pungi X 500 lei = 500.000 lei. Aplicând coeficientul de 12/1, se poate obține o imagine a diferenței de plusprodus însuşită de imperiu prin schimbul inegal (6.000.000 - 500.000 = 5.500.000 lei). Această cifră este mai curând un indice calitativ, în sensul că ea ne dezvăluie faptul că, prin operațiile sale, Poarta diminua capacitatea economică a Principatelor cu circa 5.500.000 lei peste valoarea plusprodusului drenat prin însuşire directă. Deci răul provocat de domnia fanariotă la fiecare ciclu de trei ani are ponderea acestui multiplicator care sporeşte puterea răului primar de cinci ori(5.500.000:500.000=5). Răul elementar al celei mai apăsătoare dominații dintre cele cunoscute, multiplicat de cinci ori reprezintă rangul de mărime al răului fanariot. Adică este răul fanariot. Cum acesta este posibil ca urmare a stării de suburbie istorică putem spune că am obținut un instrument metodologic de măsurare a răului suburbial: el este de cinci ori puterea malefică de distrugere a celei mai opresive forme de dominație specifică unei epoci date. Pe de altă parte, având în vedere că plusprodusul însuşit direct era folosit pentru întreținerea suprastructurii imperiale şi pentru "finanțarea" războaielor, ne dăm

seama care era sursa măreţiei imperiilor şi care era "costul" suprastructurilor imperiale. Plusprodusul indirect, cel însuşit prin schimb inegal, este deci mai curând o mărime economică cu semn negativ, în sensul că ne indică gradul împingerii economiilor spoliate în starea suburbială, respectiv ne arată cu cât a fost diminuată capacitatea popoarelor din suburbia imperiului de a-şi dezvolta propria lor economie. Cu orice nou tribut Principatele erau împinse mai adânc în starea de suburbie, deci se îndepărtau de calea occidentală a dezvoltării. Acesta este procesul de "periferializare" a Europei răsăritene şi el explică esenţa epocilor de interregn şi deopotrivă întârzierea sau blocarea "marii tranziţii" în ariile aşa-zise "periferiale".

Cât a costat în această perioadă întreţinerea lumpenaristocraţiei fanariote? După calculele lui Gh. Zane, se pare că "mai bine de jumătate din veniturile Principatelor erau preluate uneori numai pentru prelungirea domniilor"[62] (subl. ns.). Dacă avem în vedere că aceste cheltuieli influenţau şi ele starea economiei Principatelor, ne dăm seama că administraţia fanariotă sporea considerabil volumul plusprodusului introdus în circuitul schimbului inegal cu Poarta. Într-un atare context înţelegem adevărata amploare a Revoluţiei lui Tudor Vladimirescu a cărei fundamentală urmare a fost tocmai înlăturarea regimului prebendial-fanariot care împinsese Principatele în starea de "lumpendezvoltare" (A. F. Frank), de suburbie a Imperiului Otoman. Dacă astăzi am dori să măsurăm puterea răului suburbial provocat de dominaţia actuală a puterii băncilor într-o ţară din periferie ar trebui să ţinem seama că ceea ce era ieri tributul este azi dobânda băncilor. În consecinţă, ar trebui să aplicăm mărimii dobânzii coeficientul de 18.000/1 din care s-ar deduce apoi suma dobânzilor de plătit. Rezultatul astfel obţinut s-ar raporta la mărimea dobânzilor şi astfel s-ar obţine multiplicatorul răului actual provocat de starea de suburbie în care a fost împinsă ţara în ultimii zece ani.

[1] I. Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, New York, 1974, cap. I, *The Medieval Prelude*.

[2] Paul Coles arăta că "Tema dominantă a istoriei internaţionale în prima jumătate a secolului al XVI-lea a fost lupta pentru Italia între imperialismul francez şi cel spaniol", în "Past & Present", nr. 11, 41, citat de I. Wallerstein, în *op.cit.*, p.173.

[3] Ruth Pike, "Journal of Economic History", XXII, p. 370, citat de I. Wallerstein, în op. cit; p. 178.

[4] Asupra rolului şi semnificaţiei lui I. Fugger şi a fraţilor acestuia, cf. W. Sombart, *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926, de asemenea, I. Wallerstem, op. cit., p.174.

[5] Ibidem.

[6] cf. P. Coles, op cit., apud I. Wallerstein, op. cit., p. 173.

[7] cf. I. Wallerstein, op. cit.

[8] Asupra conceptului de spaţiu social şi de "regionalizare a spaţiului social", cf. I. Bădescu şi N. Radu, *De la comunitatea rurală la comunitatea urbană*, Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980. Spaţiul social, ca ansamblu de relaţii sociale, are o evoluţie care constă în "transformarea conţinutului său real, dar şi a formelor pe care le îmbracă relaţiile sociale (...). Procesele prin care acest spaţiu social se transformă generând forme noi (...) nu sunt liniare, evolutive, ci progresiv-discontinui. Din punct de vedere sociologic, transformarea istorica a unui spaţiu social ne apare ca proces constând din două etape: a. întâi - apare un nou tip de relaţie socială între grupuri sociale particulare pentru situaţia istorică considerată; b. apoi se desfăşoară un proces de generalizare a acestui nou tip de relaţii, într-o arie dată. Acest din urma proces noi l-am denumit regionalizare a spaţiului social" (p. 8). În Europa răsăriteană geneza spaţiului social modern cunoaşte forme particulare: fără a lămuri specificul acestor forme nu vom putea înţelege foarte multe dintre fenomenele culturale ale epocii moderne. Pentru a sugera particularităţile spaţiului social din această arie am folosit conceptul de suburbializare şi nu pe cel de suburbanizare consacrat în studiile de sociologie urbană. Conceptul de "suburbanizare" a fost construit prin derivare de la termenul latin *urbanus*, care prin substantivare se traduce prin orăşean. Suburbanul este locul sau persoana cu condiţie subalternă faţă de oraş şi orăşean. Conceptul de suburbializare a fost construit prin derivare de la urbs, urbis, care are înţelesul de oraş, dar şi de stat, republică, populaţie (ad urbem esse, a fi la porţile Romei). Aria suburbială corespunde deci unui stat, unei populaţii aflate într-o condiţie subalternă faţă de un alt stat (fie sub aspect economic, fie politic şi cultural, fie sub toate aceste aspecte la un loc). Un astfel de înţeles este atribuit de Toynbee "proletariatelor externe" faţă de un imperiu. Sensul dat de noi este relativ diferit şi are o conotaţie prioritar economică (dependenţă economică).

[9] cf I. Wallerstein, op. cit., vezi şi nota bibliografica la cap. I, partea I a acestei lucrări, în care este prezentată pe larg teoria lui Wallerstein.

[10] cf. V. Madgearu, *Evoluţia economiei naţionale româneşti*, Bucureşti, 1940, cap. I, *Suprapopulaţia agricolă*.

[11] cf. Şt. Zeletin, *Burghezia română. Originile şi rolul ei istoric*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1925, cf., pentru o prezentare dezvoltată a concepţiei sale asupra "oraşului parazitar", partea a IV-a a acestei lucrări.

[12] cf. V. Cândea, *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979. Deosebit de relevantă, din perspectiva cercetărilor noastre, este viziunea comparativistă asupra "Intelectualului sud-est european în secolul al XVII-lea". Centrele de iradiere a "culturilor vremii erau, după V. Cândea, Constantinopolul, Atena, Candia, Ianina, Athosul, Agrofa, Chio, Corfu, Bucureşti, Iaşi, Raguza, dar şi Cairo, Veneţia sau Roma" (p. 244-245).

[13] cf. Dan Zamfirescu, *Contribuţii la istoria literaturii române vechi*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 81.

[14] Ibidem, p. 83.

[15] H. Gerth, citat după I. Wallerstein, op. cit., p. 57-58.

[16] I. Wallerstein, op. cit., p. 57.

[17] Ibidem, p. 59.

[18] cf. AL Val. Georgescu, Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea, Editura Academici R.S.R., Bucureşti, 1980, p. 89.

[19] cf. asupra acestei deosebiri Al. Val. Georgescu, op. cit., p. 27.

[20] Ibidem, p. 88.

[21] Ibidem, p. 89.

[22] Ibidem.

[23] Dregătorii de origine greaca sunt agenţii structurilor prebendiale. Ei acţionează în direcţia utilizării "dreptului bizantin" pentru codificarea prebendială, care-şi atinge momentul de vârf în reformele lui C. Mavrocordat. Nu întâmplător aceste reforme s-au realizat sub directa consiliere a mitropolitului Neofit, grec de origine, care desfăşura o vastă şi savantă acţiune de lărgire şi consolidare a rolului pravilei bizantine". Reforma judiciară a lui C. Mavrocordat era o directă codificare cu ajutorul pravilei bizantine.

[24] cf. C. C. Giurescu, Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei române până la 1848, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 79-90; cf. de asemenea şi Gh. Platon, Geneza revoluţiei de la 1848, Editura Junimea, Iaşi, 1980, cap. III.

[25] cf. Al. Val. Georgescu, op. cit., cap. V (Proprietatea).

[26] cf. C. C. Giurescu, op. cit.

[27] Ibidem.

[28] I. Wallerstein, op. cit., cap I.

[29] cf. G. Zane, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

[30] cf. asupra caracterului Revoluţiei lui Tudor Vladimirescu a se vedea lucrarea lui M. T. Radu, 1821. Tudor Vladimirescu şi Revoluţia din Ţara Românească, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1978. M. T. Radu se refera critic la concepţiile unor istorici români (O. Oţetea, Tudor Vladimirescu şi revoluţia din 1821, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, I. C. Filitti) sau străini, N. Botzaris (*Visions balkaniques dans la preparation de la revolution grecque - 1789-1821*), Geneve-Paris, 1962 şi alţii.

[31] cf. Al. Val. Georgescu, op. cit., p. 88.

[32] N. Iorga, Izvoarele contemporane asupra mişcării lui Tudor Vladimirescu, Bucureşti, 1921, p. 231, citat şi de M. T. Radu, în op. cit., p. 61.

[33] "Într-un *liude* se întâmpla /mai înainte/ să fie şi câte 12 familii sau indivizi, dar treptat s-a ajuns până acolo mult şi o singură familie constituie un liude...", citat de M. T. Radu din Declaraţia lui D. Macedonschi şi P. Macedonschi în Rusia, op. cit., p. 62.

[34] cf. N. Râmniceanu, *Scrisoarea Munteanului ca răspuns la scrisoarea Moldoveanului*, citat după M. T. Radu, op. cit., p. 63-64.

[35] citat după M. T. Radu, op. cit., p. 62.

[36] M. T. Radu, op. cit., p. 67

[37] Ibidem, p. 59.

[38] cf. Marc-Philippe Zallony, *Essai sur les Fanariots*, Marseille, 1824 în româneşte tradus de I. P. Balş, *Despre fanarioţi*, B.P.T., Bucureşti, 1909. Citatele apar şi în lucrarea lui M. T. Radu, pe care am consultat-o pentru desprinderea caracteristicilor psihologiei fanariote; cf. pentru citate: p. 25, 193-194, 201-202; ibidem, p. 187, 190 192, 193, 195-196, 199.

[39] cf. *Voyage dans la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1931, p. 87, citat după M. T. Radu, p. 67.

[40] E. Gaudin, *Du soulevement des nations chretiennes dans la Turquie europeenne*, Paris, 1822, p. 53-54, 57, apud M. T. Radu, p. 64.

[41] E. Gaudin, op. cit., p. 57.

[42] Documente Hurmuzaki, supl. I, vol. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967, p. 739.

[43] I. Brankovich, *Precis des evenemenk les plus remarquables de la Moldavie et Valachie pendant l'inssurection grecque du prince Ypsilanti*, Posen, 1828, apud M. T. Radu.

[44] G. Zane, Studii, ed. cit., p. 50 45 cf. *Memoriile contelui Langeron*, în Documente Hurmuzaki, supl. I

[45] cf. *Memoriile contelui Langeron,* în *Documente Hurmuzaki*, supl. I, vol. III, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967, p. 72-73.

[46] G. Zane, op. cit., p. 51.

[47] I. Wallerstein, op. cit., p. 147.

[48] Ibidem.

[49] C. C. Giurescu, op. cit.

[50] Ibidem, p. 56-57.

[51] Ibidem, p. 58.

[52] Ibidem, p. 59.

[53] Ibidem.

[54] Ibidem, p. 59.

[55] D. Fotino, citat de G. C. Giurescu, în op. cit., p. 59.

[56] Ibidem, p. 60.

[57] În ceea ce priveşte excentrarea plusprodusului prin tribut şi alte pârghii de confiscare imperială a plusprodusului, Gh. Platon ne prezintă un tablou concludent al cantităţii de plusprodus trimis către Poartă. Astfel în preajma izbucnirii războiului ruso-turc din 1768-1774 (...) Ţara Românească a ajuns să plătească Porţii: a) haraci şi bairam-peşcheş 75.000 lei; b) mucarele - 250.000 lei; c) geaigele (daruri) - 685.000 lei; d) daruri mărunte mutpak akuzasi) - 15.000 lei; e) lame pehazi - 13.613 lei; f) suma trimisă capuchehailor - 360.000 lei; g) suma medic pentru cumpărarea domniilor - 400.000 lei, h) suma cheltuită cu marii demnitari otomani - 250.000 lei; j) banii zaharelei - 66000 lei. Cf. Gh. Platon, Geneza revoluţiei de la 1848, ed. cit., p.40.

[58] Ibidem.

[59] Ibidem p. 41. Al. Vianu, în Geneza Senedului din 1783, arată că în 1766, în Moldova, dintr-un venit de 1718021 lei, 1534478 lei erau pentru turci, iar în 1827 din venitul de 6800000 lei, 4700000 lei reveneau turcilor (cf. Gh. Platon, op. cit., p. 41). Deci circa 90% din venitul Moldovei era însuşit de Poarta, în 1766, iar din 182770%.

[60] Gh. Platon, op. cit., p. 41.
[61] Gh. Zane, Studii, ed. cit.
[62] Ibidem, p. 45.

Capitolul II

Conduita capitalistă, imperiile şi marea metropolă. Elemente de psihosociologie a "păturilor superpuse"

1. Conduita capitalistă autocentrată şi conduită capitalistă prădalnică

Epoca fanariotă a descentrat economia Principatelor, împingând societatea într-o stare de interregn, o tranziţie ce părea a nu se mai sfârşi, provocând surparea "bolţii simbolice" a culturii româneşti şi generalizarea conduitei senzualiste al cărei unic impuls era "setea de aur", intensa poftă de câştig, dorinţa de îmbogăţire. Pătura superpusă fanariotă se constituie ca o "superfetaţie" parazitară pe structura economică propriu-zisă[1].

Trăsătura distinctă a acestei pături derivă din totala ei separaţie de "clasa socială de la bază" (lumea socială ţărănească) şi din gruparea sa în jurul "hospodarului" fanariot şi al administraţiei acestuia. Cultura instituţională (suprastructura, cu un termen marxist) este grecizată, iar regimul economico-social îmbracă un profund caracter prebendial. Administraţia fanariotă şi întregul alai al clienţilor hospodarului fanariot alcătuiesc un "centru de exploatare prin tribut a comunităţilor rurale"[2], iar plusprodusul astfel extorcat este transferat spre centrele externe, în special Constantinopolul şi Viena. Întregul plusprodus este risipit în sofisticate şi tenebroase speculaţii ale puterii (plata domniilor) şi în consumul de lux, care atinsese un asemenea prag încât îi uimea pe toţi călătorii străini prin Bucureştiul încă fanariot de la începutul secolului al XIX-lea. "Centrala" fanariotă, localizată în centre urbane, devenite astfel rezidenţa lumpenaristocraţiei imperiului (a acelei pături subordonate faţă de puterea "centrală" a imperiului), se afla într-o relaţie de exploatare parazitară cu restul colectivităţilor româneşti, localizate în aria rurală sau în mahalalele târgoveţilor, încât putem vorbi, împreună cu Eminescu, despre "populaţii etnograficeşte superpuse", în cadrul cărora "elementul românesc" este dominat şi exploatat[3].

"Pătura superpusă" nu a "preluat pe seamă proprie" organizarea proceselor de producţie, iar muncii i-a aplicat un regim de "exploatare" bazat pe aservire şi deci pe folosirea forţei[4]. O imensă avere, reprezentând plusprodusul extorcat economiei Principatelor prin regimul fiscal-prebendial, circula între "centrala" urbană fanariotă, pe de o parte, şi mari metropole ale epocii precum Constantinopolul, Viena, Odessa şi chiar Parisul, pe de altă parte, astfel încât sunt create dimpreună baza economică şi suprastructura pe al căror suport se va dezvolta acel tip de capitalism oriental dependent, "extravertit", obedient şi îndatorat faţă de străinătate, nemilos şi expropriator cu localnicii. Faţă de o atare situaţie, se manifestă, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, prima tentativa de a scoate societatea românească din starea de interregn fanariot. Această acţiune este legată, în esenţa ei, de consolidarea elementelor burgheze existente în societatea românească, astfel că putem deja vorbi, pentru intervalul 1800-1848, despre manifestarea unei noi serii istorice de conduite sociale atât în cadrul structurilor economice, cât şi în cultură. Această serie este legată de afirmarea unor noi agenţi sociali, tipic burghezi: arendaşii, posesorii de capital, bancherii, liber profesioniştii, târgoveţii şi burghezia rurală. De aceştia se vor lega schimbările epocii dimpreună cu trecerea acestui spaţiu spre modernitate şi, indiferent de culoarea etnică a acestor agenţi, ei vor acţiona cu toţii cam în aceiaşi direcţie şi se vor confrunta cu problemele ridicate de tipul de capitalism pe care tot ei îl vor fi edificat între timp în toată zona.

Aşadar, seria conduitelor prebendial-fanariote, care avusese precumpănire istorică până atunci, este urmată, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, de *o nouă serie de conduite economice*, în care predomină *comportările de tip burghez*. Elementul de orientare a comportamentelor este acum altul decât consumul şi speculaţiile puterii, şi anume *acumularea* şi *spiritul de reformă*. Apar deja semnele orientării capitalismului românesc spre un "capitalism" de tip extravertit, orientat, e drept, spre exterior, dar totuşi radical diferit, ca structură şi orientare, de regimul economic al sistemului fanariot, care precumpănise în lungul interregn fanariot, al acelei tragice "pauze istorice" întinsă pe o durată de circa o sută de ani. *Caracteristica acestor "pauze" în devenirea istorică a societăţilor constă în aceea că structurile vechi dispar fără ca, în locul lor, să apară "structuri noi", moderne. Ceea ce persistă este doar mediul disoluţiei, o*

apăsătoare şi tragică anarhie. La incoerenţa administrativă se adaugă arbitrariul păturii politice. Din momentul în care "capitalismul" e destul de puternic pentru a elimina fanariotismul, deja compoziţia conduitelor (comportărilor) sociale se schimbă şi ea. În sistemul manifestărilor economice se disting două tipuri de conduite opuse, în privinţa orientării plusprodusului ("capitalul") acumulat: a) conduita de tip autocentrat, a "posesorilor de capital", caracterizată printr-o predispoziţie privind orientarea "capitalului" - rezultat al negoţului, "în special al negoţului extern, dar şi al veniturilor dregătoriilor, al cametei (...) - , spre cumpărarea de imobile, moşii în primul rând, apoi case şi prăvălii în oraşe"[5] (subl. ns.); b) conduita "bancherilor", "stăpâni de case de bancă", care-şi orientează capitalul către operaţii bancare, "în relaţie cu instituţii similare" din Viena, Constantinopol, Odessa, Augsburg, Paris[6].

Se naşte, iată, un tip nou de comportare, o conduită de *fixare* a capitalului în "solul" local (în investiţii şi deci în activităţi locale), reprezentativă pentru capitalismul de tip "autocentrat", orientat spre dezvoltarea internă a structurilor societăţii în care acel capital se acumulează. Al doilea tip de comportare (conduită) este cea prădalnică şi extravertită, orientată spre exterior, hotărâtoare pentru împingerea societăţii româneşti în starea de capitalism "periferial", dependent faţă de cel metropolitan[7]. Cele două tipuri de conduite sunt prezente în toată aria de dezvoltare a capitalismului european, dar într-o compoziţie socială diferită. Ponderea şi orientarea lor în cadrul unei societăţi istorice concrete vor decide tipul de capitalism care se va dezvolta aici.

Conceptul de "compoziţie socială" a comportamentelor colective ni s-a impus în cursul analizei comportărilor (conduitei) capitaliste. Acţiunile care sustrag şi înstrăinează plusprodusul unei societăţi locale, micşorându-i potenţialul de dezvoltare, capătă semn negativ, iar acţiunile şi conduitele care aşează plusprodusul în serviciul dezvoltării interne (mărind "potenţialul evoluţionar" al societăţii locale), dobândesc evident, semn pozitiv.

Ideea că un comportament trebuie cercetat şi sub aspectul compoziţiei sale sociale este centrală în sociologia lui M. Weber, în concepţia căruia un individ îşi poate orienta conduita după "reglementări care se contrazic între ele" (chiar în cadrul aceleiaşi acţiuni). Spre exemplu, "onoarea" de a se bate în duel şi, concomitent,

respectul pentru prevederile codului penal, care pedepseşte un asemenea comportament, pot coexista în conduita aceluiaşi individ.

Cu aceste elemente facem trecerea de la economia capitalului la sociologia capitalului, în măsura în care aşezăm în centrul studiului conduita capitalistă şi derivăm tipul sistemului social şi al capitalismului din "compoziția socială a capitalului". Aceasta se referă, într-o prima accepție, la "compoziția organică a conduitei sociale" a capitalistului. Cercetarea sa este un punct de convergență empirică a unor teze sociologice dezvoltate în cadrul unor concepții (paradigme) diferite: 1) teza lui Marx cu privire la prioritatea şi ponderea conduitei capitalist-mercantile (capitalul comercial) şi a conduitei capitalist-industriale (capitalul industrial) înainte şi după Revoluția industrială; 2) teza lui V. Pareto cu privire la rolul elementelor R (rentiere) şi S (speculative) în asigurarea unei compoziții echilibrate a sistemului social, 3) teza lui W. Sombart, care leagă momentul naşterii capitalismului de coprezența în compoziția conduitei capitalistului a "dorinței intense de câştig şi acumulare" şi a "spiritului de întreprindere"); 4) teza lui S. Amin a capitalismului autocentrat, în metropole, şi a capitalismului extravertit, în periferie; 5) teza lui A. Emmanuel, cu privire la "compoziția organică a muncii" în metropole şi în "periferie"; 6) teza compensației, enunțată de Eminescu, ce premerge atât tezelor lui Sombart, Pareto, cât şi celor ale lui Amin şi Emmanuel în ceea ce priveşte "compoziția socială a conduitei" capitalistului din Europa occidentală comparativ cu aceea a păturii superpuse, xenocrate, din "periferie", impulsionată de setea câştigului, lipsită total de "spiritul de întreprindere" şi necompensând astfel clasele productive (pozitive) cu nimic, nici măcar cu un minim de organizare şi inovație, deci cu un echivalent al plusprodusului extorcat şi destinat cu precădere consumului şi speculațiilor puterii. Dar să examinăm chestiunea mai în adâncime.

Pentru V. Pareto echilibrul sistemului social este dependent de proporția reziduurilor" în conduitele sociale ale diverşilor agenți sociali: clase, grupuri guvernante etc. În vederile lui, predominarea "reziduurilor instinctului de combinare" în conduita socială a unei grupări sociale sau, la polul opus, a "reziduurilor persistenței agregatelor" este hotărâtoare pentru profilul social al grupării respective. V. Pareto distinge, în cadrul aşa-numitului grup al "capitaliştilor", două tipuri de conduite sociale care conduc la

diviziunea acestora în grupuri opuse: "posesorii - persoane care-şi obţin veniturile din proprietăţi şi din economii" - şi "întreprinzătorii" - categorie socială cu o conduită orientată spre aventură, noutate, inovaţie etc.[8], atât pe plan economic cât şi social, cu o severă dispoziţie pentru schimbări din care speră să obţină un profit[9] etc. În categoria "întreprinzătorilor" intră oameni cu un foarte dezvoltat "instinct al combinaţiilor", indispensabil pentru a reuşi. În categoria "posesorilor" sunt cuprinşi cei la care predomină "reziduul persistenţei agregatelor", în baza căruia conduita lor socială este caracterizată prin prudenţă, timorare, linişte interioară, speranţa întotdeauna măsurată şi o teamă de mişcări şi de schimbare, orientare tradiţionalistă etc. În baza acestei distribuţii a reziduurilor, Pareto propune o schemă de evaluare a *stării* sistemului social, în baza unei compoziţii de elemente S şi R în conduita socială.

"Să punem într-o categorie, pe care o vom denumi S, persoanele al căror venit este esenţialmente variabil şi depinde de abilitatea lor de a-şi găsi o sursă de câştig. (...). În această categorie se vor găsi şi întreprinzătorii de care am vorbit. Alături de ei vor fi, cel puţin în parte, posesorii de acţiuni ale societăţilor industriale şi comerciale, dar nu posesorii de obligaţiuni (...), proprietarii de clădiri din oraşe ocupându-se de speculaţii imobiliare, la fel proprietarii de pământ preocupaţi de speculaţii cu pământul; speculanţii de Bursă, bancherii câştigând din împrumuturi acordate statului, industriilor şi comerţului. Adăugăm toate persoanele care depind de aceştia: notari, avocaţi, ingineri, politicieni..."[10].

Aşadar, Pareto introduce în categoria elementelor S "toate persoanele care, direct sau indirect, obţin un profit din speculaţie, şi care prin diferite mijloace contribuie la sporirea veniturilor lor, profitând ingenios de împrejurări". În cealaltă categorie, a elementelor R, Pareto grupează: "persoanele al căror venit este fix sau aproape fix şi depind foarte puţin de combinaţiile ingenioase care pot fi imaginate. În această categorie vor figura, grosso modo, simpli posesori de economii, care şi le-au depus în case de economii, în bănci, sau care şi le-au plasat în rente viagere, în pensiuni, cei ale căror venituri constau, în principal, în titluri din datoria publică, în obligaţiuni ale societăţii sau în alte titluri similare cu venit fix, posesorii de imobile şi terenuri, străini de speculaţii, agricultorii, muncitorii, funcţionarii care depind de aceste persoane, dar care (...) nu depind de speculatori" (subl. ns.).

Categoria R îi grupează pe "toţi cei care, nici direct, nici indirect, nu-şi extrag profitul din speculaţie şi care au venituri fixe sau aproape fixe, sau cel puţin doar uşor variabile"[11]. Pareto îi mai denumeşte "rentieri" şi "speculatori". Pentru a evita unele ambiguităţi, noi vom opera cu denominarea prin litere a celor două categorii. În concepţia lui Pareto, cele două categorii îndeplinesc în societate "funcţii de utilitate diverse". "Categoria S este mai ales cauza de schimbări şi de progres economic şi social. Categoria R este, din contra, un puternic element de stabilitate, care, într-un mare număr de cazuri, evită pericolele mişcărilor aventuroase ale categoriei S. O societate în care predomină aproape exclusiv indivizii din categoria R rămâne imobilă. O societate în care predomină indivizii categoriei S e lipsită de stabilitate; ea este într-o stare de echilibru instabil, care poate fi distrus printr-un accident în interior sau în exterior"[12].

Pareto ne previne, pentru a înlătura anumite ambiguităţi, să nu confundăm categoria R cu "conservatorii" sau categoria S cu "progresiştii", inovatorii, revoluţionarii, cu care chiar dacă au "puncte comune nu sunt identici". Astfel, există situaţii istorice în care inovaţiile, revoluţiile au fost sprijinite de elementele categoriei R. În plus, o revoluţie poate fi îndreptată contra categoriei S etc. etc.

La fel putem găsi puncte comune, dar nu o identitate, între categoriile S şi R, pe de o parte, şi ocupaţiile economice, pe de altă parte. Astfel, un fondator de întreprindere, care iniţial are o conduită de tip S, se poate transforma cu timpul în "rentier, adică în persoana cu o conduită de tip R. Diversele proporţii în care se combină categoriile R şi S în profilul clasei dominante corespund unor tipuri diverse de civilizaţii[13]. *De asemenea, nu trebuie identificate categoriile S sau R cu diverse categorii etnice, chiar dacă apar puncte de contact între ele. Şi, în fine, nu trebuie asimilată categoria "capitaliştilor" la categoria S fiindcă, aşa cum dovedeşte şi Pareto, în clasa capitaliştilor intră deopotrivă elemente de tip R şi de tip S.* Având în vedere toate aceste delimitări pe care ni le propune Pareto, ne apare clar că domeniul de aplicaţie al ipotezei sale, privitoare la proporţia elementelor S şi R în compoziţia comportărilor sociale, nu este nici cel al claselor, nici al instituţiilor, cum considera el, ci este domeniul conduitelor sociale, care tocmai ele pot fi caracterizate prin particularitatea predominării unuia sa a altuia dintre elementele R sau S în ceea ce priveşte orientarea compărtărilor efective ale inşilor sau

grupurilor mai largi. De aceea, analiza claselor trebuie să pună în relație *faptele economice* şi *conduitele sociale*. Numai aşa vom reuşi să înțelegem cum *fapte economice* pe care economia politică le clasifică în *categorii omogene* se deosebesc totuşi în raport cu orientarea conduitelor celor care le săvârşesc. Spre exemplu, faptele economice care mijlocesc *funcționarea şi valorificarea capitalului* într-o societate au fost incluse de ştiința economică în sfera *capitalismului*. Luând în seamă, însă, *orientarea conduitelor capitaliştilor*, vom *clasifica, împreună cu S. Amin, faptele economice în două categorii diferite: capitalism "autocentrat" şi capitalism dependent, "parazitar" sau periferial*. În ceea ce priveşte configurația sa, acest din urmă tip de capitalism seamănă cu oricare altul, dar în ceea ce priveşte utilizarea profiturilor, capitalismul dependent se aseamănă mai mult cu sistemele feudale: antrenează consumuri enorme şi nu produce nimic sau foarte puțin în compensație. Este, cum ar spune Stere, un "capitalism de exploatare", nu unul de "producțiune". Se pot uşor recunoaşte în această clasificare sugestiile unor teorii ca cele ale lui S. Amin (a "capitalismului dependent"), A. G. Frank, A. Emmanuel etc. Cu mult înaintea lor, această distincție fusese operată de M. Eminescu şi de C. D. Gherea.

Modelul lui Sombart este tot un model tipologic. În schema sa, conduita capitalistă este produsul "unirii spiritului de întreprindere şi a spiritului burghez". "Spiritul de întreprindere" sintetizează pasiunea banului, a aventurii şi "simțul invenției" etc., iar "spiritul burghez" este "compus", la rândul său, din "calități precum prudența rațională, circumspecția care calculează, ponderația rezonabilă, spiritul de ordine şi de economie"[14] etc.

"Spiritul capitalist", în această formulă, este o entitate ideală, fiindcă, de fapt, acolo unde, conform caracterizării lui Sombart, spiritul burghez s-a dezvoltat pe deplin - cazul negutătorului florentin, al acelui reprezentativ L.B.Alberti - el a fost relativ slab însoțit de cealaltă componentă, "spiritul de întreprindere".

Aşadar, în epoca modernă, ceea ce diferă de la o societate la alta, de la o fază istorică la alta, este tocmai "compoziția organică a conduitei sociale" capitaliste; într-o anumită societate şi fază a dezvoltării predomină elementele R din tipologia lui Pareto (respectiv "spiritul burghez" din tipologia lui Sombart), în alta elementele S etc. Elementele R şi S au ele însele un *conținut* istoriceşte determinat,

astfel încât ceea ce era element R la L. B. Alberti, burghezul florentin, este relativ distinct de elementul R din conduita unui I. H. Rădulescu, târgoveţ-burghez şi poet totodată, de la Dunărea de Jos. O cercetare comparativă istorică a diverselor arii în care întâlnim acelaşi tip social de conduită ne dezvăluie deci o "compoziţie organică a conduitelor" relativ diferită chiar în cadrul aceleiaşi clase sociale cum este cea a capitaliştilor.

2. M. Eminescu despre conduita "intermediarilor parazitari"

Influenţa compoziţiei sociale a conduitei asupra orientării capitalismului în diversele arii europene a fost cercetată de M Eminescu în legătură expresă cu starea economica a principatelor. Eminescu pune în relaţie directă degradarea societăţii româneşti şi conduita socială a "păturii superpuse", „o clasă cu totul improductivă, care n-a învăţat nimic, n-a muncit nimic, şi n-a avut nimic şi care a ajuns stăpână pe cei ce au învăţat, pe cei ce au, pe cei ce muncesc"[15]. Vinovată pentru împingerea României în "periferia" Europei civilizate (după ce în epoca fanariotă fusese împinsă în "mlaştina gospodăriei turceşti", în suburbia imperiului) este însăşi "pătura superpusă" a societăţii româneşti din acea epoca. În studiul *Patologia societăţii noastre*, Eminescu leagă direct profilul acestei clase de elementele ce compun conduita capitalistului "neofanariot".

"...Toate condiţiunile sociale s-au surpat şi s-au amestecat într-un fel de promiscuitate; tradiţiunile s-au uitat cu totul; o clasă nouă guvernantă s-au ridicat fără tradiţiune şi fără autoritate, încât ţara cea mare, temeiul şi baza naţionalităţii noastre, nu-şi găseşte conştiinţa raporturilor politice cu cei ce-o guvernă...". Şi mai departe : "Un stat în care funcţiile publice se exploatează de-o gloată de oameni cari nu produc nimic, ci numai consumă resursele bugetare, se condamnă singur a fi neputincios şi sterp"[16] (subl. ns.).

Relaţia dintre conduita socială a clasei superpuse şi periferializarea economiei şi societăţii româneşti ne apare destul de evidentă. În vreme ce în aria Europei apusene întâlnim acel tip de "compoziţie socială a conduitelor" capitaliştilor caracterizat printr-un *echilibru* între elementele R şi S, în Europa orientală constatăm că

elementele R sunt foarte reduse şi scad treptat în favoarea elementelor S. Regimul economic care a "stricat" echilibrul "compoziţiei organice a conduitei" capitaliste în această arie a fost cel prebendial-fanariot. Aşa cum am demonstrat în paginile anterioare, regimul fanariot a distrus acel agent social care cumula în conduita sa elementele R. Reamintim, în acest context, delimitarea pe care o face Pareto între categoria R şi alte categorii sociologice: profesionale, de clasă, etnice. În sensul acesta, ca peste tot în Europa apuseană, şi în Principate, categoriile de inovatori au acţionat cu sprijinul boierimii locale. Astfel, "geometrii", "făuritorii de proiecte", "reformatorii culturali" etc. s-au manifestat sub directa protecţie a boierimii locale. Proiectul lui Th. Diamant, de exemplu, a beneficiat de protecţia şi aprobarea unor boieri ca I. Ghica, Bălăceanu, proiectul de reforma al lui Gh. Lazăr a fost susţinut de boierul Constantin Bălăceanu[17], "geometrii" sau "inginerii hotarnici" au acţionat în strânsă corelaţie cu dezvoltarea "domeniului" (Gh. Platon), a "rezervei" boiereşti. Putem conchide că societăţile din Europa răsăriteană au fost împinse în "periferia" Occidentului exact în măsura în care regimul imperial otoman, prin acţiune directă sau prin mijlocirea lumpenaristocraţiei fanariote, ca în Principate, a distrus aceste categorii. Ajunşi aici ne dăm seama că distincţia formalist-psihologistă a lui Pareto devine echivocă şi de aceea, în ceea ce priveşte aprecierea conduitei capitaliste, noi vom opera o distincţie între conduitele de fixare, de localizare a capitalului întru sporirea "civilizaţiei naţionale", şi conduitele extravertite, motivate mai ales de impulsul spre consum şi spre *înstrăinarea plusprodusului*.

În Occident, *conduita de "fixare" a capitalului* este bine proporţionată cu cea *speculativă* în sistemul acţiunii sociale, astfel încât capitalismul va căpăta în această arie o dezvoltare autocentrată sporind "civilizaţia naţională" a popoarelor occidentale. Nu acelaşi lucru se întâmplă în sud-estul european, unde lumpenaristocraţia prebendială a imperiilor distruge agenţii care adoptă conduite de localizare a capitalului. Oare decăderea oraşelor comerciale, Moscopolea, Gramostea, şi deci tragedia aromânilor, această ramură sudică a romanităţii orientale, nu se leagă de cetele lui Pazvantoglu, în genere de raidurile ruinătoare ale marilor rămăşiţe ale unei vechi aristocraţii militare din imperiu (efecte supradeterminate, evident, şi de războiul între cele două câmpuri comerciale, cel al Levantului şi cel

nord-atlantic, ce devenise între timp cel mai puternic contoar comercial în vechiul spaţiu al comerţului levantin)?. Distincţia dintre cele două tipuri de capitalism este comună întregii sociologii critice româneşti, aşa cum vom demonstra în continuare. Ea a fost relansată în sociologia latino-americană şi afro-asiatică a "capitalismului periferial", pentru a explica esenţa procesului "acumulării dependente". Pentru sociologul african S. Amin, "acumularea dependentă" constă în relaţia dintre un "capitalism central", "autocentrat" şi "interdependent" (Europa occidentală, Japonia şi S.U.A., în epoca contemporană), cu un "capitalism periferial" (lumea a treia), "extravertit" şi "dependent", pe cât de nemilos în exploatare, pe atât de iraţional în ceea ce priveşte consumul şi înstrăinarea profiturilor. O asemenea relaţie implică emigrarea unei părţi a capitalului central, cu identitate naţională bine conturată (oricât de ciudat pare), către "periferie", unde putea obţine o remunerare mai bună căci aici ecartul remuneraţiilor muncii este mult mai mare decât cel al productivităţilor"[18], lucru vizibil când sunt comparate cele două arii. Remunerarea muncii în "periferie" va fi atât de scăzută cât vor permite condiţiile economice, sociale şi politice (S. Amin). Diferenţa de remuneraţie va fi astfel însuşită în metropolă în cadrul procesului de autovalorificare a capitalului "emigrat" în "periferie". Dar ceea ce este în mod esenţial specific conduitei capitaliste extravertite se referă la *decizia de utilizare a plusprodusului acumulat*.

Aşa cum am precizat, Eminescu considera că în această decizie trebuie căutată cauza "periferializării". Întregul profit acumulat de către "pătura superpusă", în loc de a fi "economisit" în vederea "investiţiei" (conform legii compensaţiei sociale care a acţionat în Occident, dar nu şi în Europa orientală), este utilizat, în aceste arii, pentru: a) consumul de lux; b) speculaţiile puterii.

"Dar d-voastră, care luaţi pentru stat de zeci de ori pe atâta cât luau boierii, restituiţi sub altă formă lefile ce vi se dau? (...). Nu. Din contra - numărul obiectelor trebuitoare populaţiunii rurale, averea populaţiunii rurale scade pe zi ce merge tot mai mult. Dar se îmbogăţeşte în adevăr clasa Caradalelor, Zlăteştilor şi Costineştilor, o clasă cu totul improductivă, care n-a învăţat nimic, n-au muncit nimic..."[19] (subl. ns.).

Această pătură, cu o pondere însemnată în cadrul burgheziei româneşti, va fi un element hotărâtor în configurarea "compoziţiei

organice a conduitei" capitaliste din aria ţărilor române. De unde provenea ea? Care-i era orientarea? Avea ea o conduită autocentrată, de fixare a capitalului în fundaţia înoitoare şi întăritoare a societăţii româneşti, sau dimpotrivă adopta o conduită extravertită şi prădalnică? Răspunsul lui Eminescu este deosebit de concludent:

"În Bucureşti şi în oraşele de pe marginea Dunării s-a ivit un element etnic cu totul nou şi hibrid, care ne-a furnizat generaţia actuală de guvernanţi"[20] (subl. ns.).

Eminescu indică provenienţa acestei pături neofanariote, care, încă o dată precizăm, reprezenta doar o parte a noii clase, ce se afirma în orizontul istoric românesc - burghezia: "Acestea sunt rămăşiţele haimanalelor de sub steagurile lui Pazvantoglu şi Ypsilanti şi resturile numeroase ale *cavalerilor de industrie* din Fanar (...) Toată spuma asta de fanarioţi novisimi care s-au pripăşit în ţară de 50-60 de ani încoace formează naturalmente *elementul de disoluţie*, demagogia României"[21]. (subl. ns.).

Aşadar, această parte a burgheziei, "xenocraţia", cum o numea Eminescu, provenea din suprastructurile imperiale de diaspora, civile sau militare (de tipul centralei fanariote arnăuţeşti sau al garnizoanelor otomane), în condiţiile destrămării imperiilor sau ale încheierii perioadelor de expansiune militar-războinică a unor colectivităţi etnice. Aceste elemente se regrupează, de obicei, sub forma unei xenocraţii (o pătură clientelară, cu totul subordonată unei suprastructuri imperiale sau metropolitane), într-o arie anumită, căutând o nouă protecţie şi astfel împingând aria respectivă în sfera de dependenţă a noului centru. Iar această predispoziţie a noii pături către protecţii străine cu preţul împingerii ţării în mizerie (stare suburbială) are caracter de lege sociologică în periferie şi se aplică indiferent de compoziţia etnică a respectivei pături superpuse. Aşa cum reiese din analiza sociologică a lui Eminescu, concomitent cu dizolvarea Imperiului Otoman, pătura clientelară a funcţionarilor imperiului, odată decăzută, coborâtă la condiţia unei mase declasate, flotante, se pune la dispoziţia noului "centru" al "sistemului mondial" care, în cazul în speţă, era fie un alt centru imperial (austro-ungar sau ţarist), fie un centru metropolitan regional (Germania, Anglia, Franţa). Procesul de "reclientelizare" a acestei "lumpenaristocraţii imperiale" se desfăşoară concomitent cu ampla expansiune şi confruntare a curentelor occidentale (metropolitane) a căror ţintă era atragerea în

arealurile lor de exploatare şi dominaţie a unor societăţi din “aria externă”.

Ipoteza referitoare la conduita extravertită a lumpenaristocraţiei între timp îmburghezite, pe cât de obraznică înăuntru, pe atât de obedientă faţă de puterile străine (esenţa orientării extravertite), este deosebit de clar exprimată de Eminescu:

“*...neavând nici tradiţii, nici patrie, nici naţionalitate hotărâtă, le vedem punându-se la discreţia străinilor* şi votându-l când pe regele Stroussberg, când răscumpărarea (...) etc., etc. (...) Domnia fanariotă şi scurgerea sistematică de (...) faliţi în şesul Ţării Româneşti a ţinut 121 de ani”[22] (subl.ns).

Conduita extravertită a acestei ramuri a burgheziei române îşi află ilustrarea în “ura instinctivă contra tuturor elementelor istorice şi autohtone ale acestei ţări” şi printr-o străduinţă nefirească de a “introduce în toate ramurile societăţii legi străine, neadaptate nici intereselor, nici naturii ei”, creând astfel pârghiile şi mecanismele de protecţie ale unui capitalism periferial, dependent, care-şi asociază atitudini grabnic favorabile înstrăinării şi risiprii capitalulrilor acumulate, prin operaţii tipice pentru formele primitive ale capitalului. Predominarea conduitei capitaliste interesată mai ales de câştiguri cu orice preţ şi de spotirea consumurilor ostentative, obedientă faţă de metropole, în genere faţă de străinătatea mai puternică, la începutul epocii moderne româneşti, este favorizată tocmai de existenta imperiilor protectoare şi a sistemului capitalist metropolitan, ambele sporindu-şi puterea regională proporţional cu afirmarea în societăţile locale a unor pături clientelare, agenţi direct preocupaţi să se asigure de bunăvoinţa şi deci de sprijinul “centralei protectoare”.

“Deşi poporul român e numeros, scrie Eminescu, lupta lui e disproporţionat de grea, de vreme ce aceşti oameni s-au sprijinit pe străini. Aduşi la putere de Rusia, susţinuţi azi de alianţa austro-ungară, vedem pârghiile care-i ridică aşezate în afară, pe când înăuntru nu avem decât poporul nostru propriu, exploatat cu neomenie, sărăcit, scăzând numeric şi fără o conştiinţă limpede a ceea ce ar trebui să facă”[23]. (subl.ns)

Trebuie să precizăm că analiza lui Eminescu are în principal caracter sociologic şi numai în mod secundar un caracter etnologic. Eminescu subliniază că elementele ce pot fi încadrate în categoria S, în termenii lui Pareto, n-au nici “tradiţie, nici patrie”, nici

“naționalitate hotărâtă”, încât ei se deosebesc de “poporul istoric”. Disoluția imperiilor din această arie conferă păturii superpuse caracterul unui “amestec etnic”, extrem de labil. Împrejurările istorice ale constituirii sale ca pătură “lumpenburgheză” în raport cu suprastructura sistemului înglobant (imperiu sau mare metropolă capitalistă) au fost acelea care au hotărât compoziția lor etnic eterogenă față de populațiile peste care se “suprapun”. Criteriul sociologic după care pot fi deosebite este acela al “compoziției organice” a conduitei lor sociale. Aşadar, lărgind aria faptelor sociologice, aflăm confirmare pentru teza lui Eminescu. Ceea ce s-ar cere demonstrat, în acest caz, se referă la prezența în Apusul european a unor conduite de localizare, de fixare a capitalului primitiv în acele elemente adăugitoare de civilizație națională.

A persistat multă vreme prejudecata conform căreia caracterul “nedezvoltat” (sintagma pur ideologică) al capitalismului în România s-ar datora persistenței în această zona a unei categorii sociale saturată în elemente de tip R care ar fi fost boierimea. Ipoteza noastră, opusă acestei prejudecăți, care aparține ideologiei legitimiste a burgheziei extravertite, este că specificul pe care l-a căpătat capitalismul în această arie se datorează tocmai distrugerii agentului a cărui conduită se asimilează tipului R, adică se dovedeşte orientată spre localizarea capitalului. Agent care în Apus s-a integrat organic în structura noii clase. Or, în țările române tocmai eliminarea acestui agent (sau transformarea lui), explică generalizarea elementelor S în compoziția organică a conduitei capitaliste din această perioadă timpurie. Acest fenomen de amplă decadență a marii clase boiereşti, care mai apoi n-a mai putut renaşte, nici chiar în corpul “noii clase burgheze”, a fost evidențiat de către Şt. Zeletin ca una dintre caracteristicile specifice capitalismului românesc. Decadența vechii boierimi a fost opera “străinilor”, dovedeşte Zeletin, încât aceştia au devenit, tocmai prin această împrejurare, nucleul noii clase burgheze din Țările Române. Fenomenul are evidență statistică ce nu poate fi cotestată şi numai interpretările lui se pot deosebi.

3. Conduita capitalistă în Occident

În "compoziția socială" a noii conduite, care a deschis era expansiunii capitalului în Europa occidentală, "dorința de câştig" s-a îmbinat cu elemente tradiționale, adică a păstrat, precum arăta Sombart, o "parte din spiritul feudal":

"Utilizarea acestor forțe productive (solul, substanțele subsolului, terenurile acoperite de păduri, de substanțe fibroase; mâna de lucru supusă puterii senioriale etc. - n. ns.) în vederea câştigului pur şi simplu face să se nască tot felul de întreprinderi capitaliste, toate penetrate de spiritul fondatorului lor, adică, de o parte a spiritului feudal"[24] (subl ns.)

Principala caracteristică a epocii de tranziție constă, după Sombart, în faptul că "noile întreprinderi" erau încă strâmtorate de limitele interne ale forțelor de care dispunea seniorul (forțe limitate de chiar întinderea domeniului său). Pentru depăşirea acestor limite se recurgea la protecția statului, contându-se pe "privilegii", "monopoluri, concesii" etc.

Formula mentis a seniorului centrat pe domeniul său, pe castelul său, reprezintă unul din elementele care au determinat adoptarea unei conduite autocentrate, de localizare a capitalului primitiv. Niciodată, oricât de mult şi-ar fi lărgit baza de exploatare, seniorul burghez n-ar fi îngăduit o "scurgere" a capitalului primitiv în afara cadrului său de acțiune sau de control. Iar câmpul său de acțiune avea drept pivot "castelul real" sau "castelul simbolic" (apartenența la o tradiție).

Aşadar, în lumina teoriei lui Eminescu, nu se poate contesta importanța "spiritului feudal" în "localizarea capitalului". Or, la noi acesta fusese înlocuit de "spiritul prebendial" adică de suma de *mentalități fanariote* în cuprinsul cărora înclinația spre exploatare fiscală, venalitatea, corupția etc., erau precumpănitoare. Speculațiile puterii şi fiscalitatea apăsătoare se combinau cu cinismul şi cu venalitatea în una şi aceeaşi formulă umană, care era tiparul fanariot! Boierul devenise clientul domnului fanariot; el pierduse dreptul şi sentimentul autonomiei şi demnitatea securității sale, altfel spus, pierduse tocmai modelul conduitei autocentrate. Deci "epoca eroică", aceea care în Europa occidentală se întinde între secolele XVI-XVIII, cunoaşte o mare varietate de "întreprinderi feudalo-capitaliste: nobilii influenți intră în asociație cu financiarii burghezi sau chiar cu inventatorii săraci, în vederea unei afaceri comune; nobilul se însărci-

nează să obțină licențele sau drepturile protectoare necesare, în timp ce financiarul aduce banii sau inventatorul aduce ideea. Asociațiile de acest gen au fost foarte numeroase în Franța şi Anglia, în timpul secolelor XVII şi XVIII"[25];

Ceea ce n-au sesizat Sombart şi nici Zeletin, se referă la fațeta şi funcțiile care au conferit cu adevărat importanță acestor întreprinderi pentru "primele faze ale erei capitaliste" (I. Wallerstein). Ele au reprezentat cadrul istoric care a stimulat articularea dintre o conduită de schimbare de tip "capitalist" cu o conduită de localizare a capitalului, chiar dacă aceasta era, inițial, de tip seniorial (feudal). O astfel de articulare a funcționat sub forma *asociațiilor feudalo-capitaliste* de tipul asocierii unui *senior* (nobil) cu un *burghez financiar* sau cu un "inventator". În felul acesta, capitalul primitiv a căpătat un caracter nonneutru, adică a fost localizat (inițial în cadre feudale şi treptat în cadre burgheze naționale). Dacă burghezul a imprimat "întreprinderii feudalo-capitaliste" caracterul său dinamic, înscriind-o sub incidența unui nou element de orientare, dorința aprigă de acumulare a câştigului, în schimb seniorul feudal i-a imprimat caracterul central, stabil, împiedicând capitalul să migreze. În felul acesta, tendința spre excentrare a capitalului primitiv a întâlnit tendința spre autocentrare proprie conduitei seniorului feudal. Căci este în esența capitalului primitiv de a se dezvolta haotic, în extensiune şi discontinuu, prădalnic, căutând acele plasamente care sunt rapid rentabile. Capitalul primitiv s-a localizat în Principate exact până în clipa în care grâul american l-a atras într-o regiune a lumii extrem de îndepărtată.

Or, ceea ce a cenzurat în Occident tendințele prădalnice, haotice ale capitalului primitiv a fost conduita de localizare proprie seniorului, caracterul mixt al întreprinderii capitalist-feudale din primele faze ale erei capitaliste. Din tensiunea celor două tipuri de conduită a luat naştere capitalismul autocentrat. În acele regiuni ale lumii în care, fie direct, fie indirect, capitalul primitiv a reuşit să învingă elementul local, stabilizator (deci conduitele de localizare) s-a dezvoltat un tip nou de capitalism-capitalismul extravertit, un Ianus bifrons care are o față spre "interior", spre piața locală, şi una spre piața internațională, gata oricând să-şi ia "tălpăşița" dacă în altă regiune i se ivesc perspective predatorii mai bune. Aşa se explică "invazia" sa în Principate, după ce a fost alungat din Europa centrala unde s-a lovit de

tendinţa de auto-organizare a agenţilor interni (chiar din Rusia unde existau o nobilime puternică şi "mirul" rusesc atât de îndelung rezistent la penetraţia sa). Aşa încât capitalul primitiv face primele experienţe de dizolvare a unor comunităţi ţărăneşti libere în ţările române pe seama comunităţilor devălmaşe din Moldova. "Ravagiile" sale sunt bine cunoscute din scrierile politice ale lui M. Eminescu şi din analizele de istorie socială ale lui H. H. Stahl.

Dar să menţionăm doar câteva exemple reprezentative de "întreprinderi metropolitane care confirmă ipoteza dezvoltată mai sus: în Anglia - în secolul al XV-lea - "făurăria" episcopului de Durham, având un caracter net capitalist, mai ales prin importanţa personalului folosit; în 1627, lord d'Acre obţine un brevet conferindu-i monopolul fabricării unui anumit oţel[26]; "în 1690, numeroşi lorzi şi gentlemeni contribuie la fundarea lui *The Mine Adventures Co*, având ca obiect exploatarea minelor de cositor şi aramă"[27]; în Franţa "făurăriile provinciei Nevers rămăseseră în secolul al XVIII-lea proprietatea vechii nobilimi funciare" (când devin proprietatea bancherului Masson); "în Franche-Comté pot fi găsiţi, de asemenea, între stăpânii făurăriilor, numeroşi reprezentanţi ai vechii nobilimi"[28]; "cavalerul F.C. de Blumenstein (1715) dispune construirea unei turnatorii chiar lângă castelul sau"[29]; "Ducele de Cheiseul exploatează, în aceeaşi epocă, o turnătorie de oţel"[30]. "Henri II acordă monopolul de exploatare (a minelor de cărbune - n. ns.) lui Francois de la Roque, senior de Roberval..."[31]; "Louis XIV conferă ducelui de Montauzier dreptul de a exploata 40 de ani minele de cărbune, cu excepţia celor din Nevers"[32]. "În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, numărul nobililor care obţin dreptul de exploatare a minelor, fie în posesiunile lor, fie aiurea, creşte considerabil"[33].

Observăm că prin aceasta pârghie juridică (acordarea drepturilor de exploatare") statul regalist (monarhic) se dovedeşte a fi şi el, alături de nobilime, un agent de localizare a capitalului. Or, acest aspect n-a fost încă sesizat. Toţi teoreticienii, inclusiv cei mai noi (I. Wallerstein), sesizează protecţia pe care statul a acordat-o burgheziei în primele ei perioade. De fapt, statul, neîmpiedicând naşterea capitalului primitiv, n-a favorizat nici mişcarea sa haotică ci, din contra, a acţionat pentru localizarea acestuia, pentru fixarea lui, şi astfel a pregătit o asimilare treptată a unor vechi aşezăminte în noul "organism social" (Gherea) ce se dezvolta în "era capitalistă

modernă”. Statul însuşi a adoptat o conduită dedublată: în interior el a acționat pentru localizarea capitalului, iar în exterior a favorizat mişcarea capitalistă haotică, prădalnică a acestuia. Aşa se face că peste tot capitalistul comercial sau cămătăresc este dublat de maşina statului (armata regală în India, garnizoanele militare în Bengali, consulatele în Europa răsăriteană etc.). Situații similare cu cele din Anglia şi Franța în privința conduitelor de localizare a capitalului întâlnim în Germania şi Austria. Cei care sunt în fruntea exploatărilor miniere sunt, “la început, toți nobili”. Astfel, “stăpânii şi administratorii donației imperiale a minelor de mercur din Idria (...) sunt nobili: Fabriel Conte de Ortenburg, Bernard von Cles, cardinal-episcop (...3, baronii Hallenberg şi Finkenstein... etc.”[34] (subl. ns.).

“Se cuvine să notăm, scrie Sombart, că şi atunci când exploatarea minieră nu era asigurată direct de nobili, ea nu se afla mai puțin sub supravegherea acestora, care-i imprimau amprenta lor şi tendințele lor” (subl. ns.)[35].

Statul monarhic subordona tendința de acumulare scopurilor de ridicare a unui edificiu social în care să se regăsească, în primul rând, regele şi vechea nobilime, chiar dacă aceasta era transformată.

În Suedia “un mare număr de mine fură, la început, dependente de marile exploatări rurale”[36].

“Industria textilă, scrie Sombart, s-a edificat pe o bază capitalistă, la fel, la adăpostul marii proprietăți rurale”[37] (subl. ns.)

La fel s-au petrecut lucrurile în industria sticlei, industria porțelanului, în fabricile de hârtie etc., bun prilej pentru seniori de a-şi valorifica “rezervele de păduri”. În Franța fabricarea sticlei era aproape un monopol al nobilimii: de unde expresia “gentilomii sticlari”[38].

“În rezumat, conchide Sombart, aproape pretutindeni, în toate ramurile vieții economice din Europa, vedem seniorul feudal contribuind la constituirea capitalismului, ceea ce este suficient deja, în lipsa altor date, sa ne autorizeze a-l considera ca un tip special de antreprenor al perioadei capitaliste la începuturile sale”[39] (subl. ns.).

Ceea ce rămâne însă neexplicat la Sombart, ca de altfel la toți teoreticienii capitalismului primar, este sensul, modul în care acest agent a participat la constituirea capitalului. Această participare a însemnat pentru Europa apuseană dezvoltarea conduitelor de localizare a capitatului, ceea ce nu s-a întâmplat în Țările române, în

mare măsură şi întrucât aici clasa boierilor fusese distrusă sau transformată într-o clasă semi-parazitare în epoca fanariotă, aşa încât perioada capitalistă, în primele sale faze, găseşte o "boierime eterogenă, amestec de elemente greceşti, bulgare, evreieşti, germane, austriece, maghiare etc. şi foarte puţine elemente româneşti"[40]. În felul acesta în sistemul acţiunii sociale din această perioadă nu s-au putut afirma conduitele sociale de localizare a capitalului primitiv şi astfel tendinţele acestuia, neînfrânate, au acţionat cu o rapiditate uimitoare şi cu efecte prădalnice rar întâlnite în altă parte.

Reacţia lui Eminescu a pornit tocmai de la o astfel de stare de lucruri.

4. Schimbări în personalitatea de bază a omului european

Una dintre consecinţele asociaţiilor mixte; feudalo-capitaliste, ca cele din domeniul economiei, analizate mai sus, constă în apariţia personalităţilor aglutinate, care fac individul capabil să trăiască în două spaţii sociale la rândul lor simplu aglutinate. Astfel, în raport cu domeniul său, seniorul adoptă conduite de localizare şi temporizare a tendinţei prădalnice a capitalului, dar în raport cu spaţiul social extradomenial (regional) el dezvoltă o conduită tipică oricărui agent capitalist-primitiv. Această logică acţională se transmite şi în planul raporturilor intern-externe. Comerciantul englez era pirat pe mările lumii, dar legitimist la el acasă, apărător al regalităţii etc. Istoricii englezi arată că în secolul al XVI-lea indivizi aparţinând celor mai bune familii se fac corsari. "Aproape toţi gentlemenii coastei occidentale participau la această afacere"[41]. "Gentlemenii aventurieri", o pătură aparte a nobilimii engleze, se îmbarcau în navele de piraţi. Chiar membri ai marii nobilimi participau la aceste întreprinderi, precum contele de Bothwell[42], contele Derby şi alţi regalişti în timpul Stuarţilor[43].

Aşa cum îi descrie Sombart, aceştia erau "oameni care după ce comandaseră o flotă de corsari deveneau înalţi demnitari în stat"[44], şi care "după ce căutaseră tezaure se dezvăluiau politicieni de prim ordin. Ei iubeau cu pasiune viaţa, adorând pompa şi luxul, dar erau

capabili să suporte luni de zile privaţiunile inerente ale unui voiaj plin de incertitudini şi pericole, erau oameni având darul de organizare în cel mai înalt grad fiind în acelaşi timp superstiţioşi ca nişte copii. Pe scurt, oamenii Renaşterii"[45] (subl. ns.). Iată "galeria" lor: Sir Walter Raleigh, a cărui deviza era: "eu îl servesc totodată pe Marte şi pe Mercur"; Francis Drake, "nobilul pirat", Sir Martin Frobischer, "mare savant şi periculos pirat", Sir Richard Grenville etc., etc.[46].

W. Sombart consideră că "spiritul care i-a animat pe toţi aceştia era acelaşi cu cel care inspirase marele comerţ, întreaga economie colonială până în secolul al XVIII-lea[47]. Din analizele lui Sombart e greu, dacă nu imposibil să înţelegi adevărata semnificaţie acţională a acestui tip de agent social. Cel care în Anglia instaurase regimul puritan al epocii victoriene era, peste mări, un senzualist stăpânit de apriga dorinţă de a câştiga, "iubitor de aventură", "brutal", "pirat" (corsar). Puritan când se afla în Anglia, el ni se dezvăluie drept un ins posedat de instinctul câştigului şi al aventurii imediat ce ieşea pe poarta Angliei.

Acest *tip social* cu o *personalitate aglutinată* este specific pentru toate epocile de tranziţie. "Seniorul-burghez" adopta conduite conservatoare, de temporizare a tendinţei spre prădăciune a capitalului primitiv atunci când se afla pe domeniul său sau în ţara sa de baştină, şi totodată conduite distructiv-prădalnice, când se afla în afara domeniului său ori în afara graniţelor statului monarhic-absolutist. Aici conduita sa dizolvantă nu mai întâmpina nici măcar limitele interne ale vreunui simbol, cum ar fi cel al "corbului regal" în faţa căruia se arăta respectuos şi rigid până la sacralizare. De aceea trebuie să avem în vedere şi acest aspect atunci când evaluăm criticile lui Eminescu dirijate contra conduitei prădalnice a capitalismului alogen: acesta purta cu sine tendinţa dizolvantă a instinctului de acumulare fără simbolul temporizant al vreunei apartenenţe de loc sau de timp.

În Principate el era într-o "no man's land", pe care o putea uşor asimila cu un "hotel de tranzit". Să nu uităm că ţările române se aflau în secolul al XIX-lea în primele faze ale erei capitaliste, iar tipurile de agenţi sociali erau aceleaşi cu cele din "cealaltă Europă". Aici domnea "Carol Îngăduitorul" şi tendinţa lor prădalnică nu a întâmpinat rezistenţa conduitelor de localizare, de temporizare, din partea statului şi a regalităţii, nici din partea unei boierimi istorice locale, ci numai o

reacţie culturală în albia căreea se vor cristaliza cele două paradigme culturale ale României moderne: „cultura eroică" şi „cultura critică".

La violenţa distructivă a conduitelor senzualist-empirice ale burgheziei alogene, Principatele reacţionează în prima fază printr-o cultură de un tipar aparte, "cultura eroică", şi printr-o ţărănime robustă, neobişnuită cu jugul de tip feudal chiar după 100 de ani de domnie fanariotă. Comunităţile de ţărani liberi supravieţuiseră de-a lungul întregului ev de mijloc şi ca atare se aflau acum faţă în faţă cu xenocraţia, cu această pătură alogenă şi eteroclită care timp de secole se tot scursese în ţările române. Alături de capitaliştii xenocraţi, distructivi, în Principate apar personalităţi tipice pentru aceste faze de tranziţie, asemănătoare celor din Europa occidentală din primele faze ale epocii capitaliste (secolele XVI-XVII-XVIII). Unul dintre cei mai reprezentativi este Costache Conachi.

---

[1] K. Marx, *Forme premergătoare ale producţiei capitaliste*, E.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 16.

[2] H. H. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 146.

[3] M. Eminescu, *Opere*, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938, p. 30.

[4] H. H. Stahl, op. cit., p. 148.

[5] C. C. Giurescu, *Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziri române până la 1848*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 168.

[6] Ibidem, p. 184.

[7] Asupra acestor concepte cf. S. Amin, *Sociétés precapitalistes et capitalisme*, în A. Grunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente*, Editions Anthropos, Paris, 1975.

[8] cf. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, vol. II, Payot, Paris, 1932-1933, p. 1427.

[9] Ibidem, p. 1428-1429.

[10] Ibidem, p. 1430-1431.

[11] Ibidem, p. 1431-1432.

[12] Ibidem, p. 1433.

[13] Ibidem, p. 1434-1435.

[14] cf. W. Sombart, *Le Bourgeoisie*, Payot, Paris, 1926, p. 30.

[15] M Eminescu, *Trecutul şi prezentul*, în op. cit., p. 21.

[16] Ibidem, p. 12, 13.

[17] Emilia St. Milicescu, *Gheorghe Lazăr*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 201.

[18] S. Amin, op. cit.

[19] M. Eminescu, op. cit., p. 21.

[20] M. Eminescu, Pătura superpusă, în op. cit., p. 182.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem, p. 183.

[23] Ibidem, p. 184.

[24] W. Sombart, op. cit., p. 98.

[25] Ibidem, p. 99. Autorul german indică pentru aceste cazuri. Le dictionnaire du Commerce (vocabula "societate"); *Introduction a la Correspondance administrative de Louis XIV*, t. III, p. LIV şi urm (a lui Depping); G. Martin, *La grande industrie sous Louis XV* (1900), p. 109 şi passim; Postlethwayt, *Dictionary of Commerce*, II, 778; Anderson, *Origin of Commerce*, II, p. 594; George Unwin, *Industrial Organisation*, 1904, p. 145 şi urm., 165 şi urm.

[26] în Anderson, II, p. 234, apud W. Sombart, op. cit., p. 100.

[27] Ibidem.

[28] W. Sombart, op. cit., p. 100-101

[29] cf. G. Martin, *La grande industrie sous Louis XV*, p. 115 şi urm., apud W. Sombart, op. cit., p. 101

[30] Ibidem.

[31] Ibidem.

40 M. Weber, Economie et société, t. I, Plon, Paris, 1972, p. 268. După cum se ştie, Weber distingea două tipuri de feudalism: feudalitatea fiefurilor" şi "feudalitatea beneficiilor", cazul boierilor români" încadrându-se în al doilea tip. Este tipul prebendial

[32] Ibidem.

[33] W. Sombart, op. cit., p. 101.

[34] Pentru, cazul Germaniei şi Austriei W. Sombart citează din Peter Quecksiel-berbergwerk Idria von Seinem Beginn zur Gegenwart.

[35] Ibidem, p. 102.

[36] W. Sombart, op. cit., p. 103.

[37] Ibidem, p. 103.

[38] Ibidem, p. 104.

[39] Ibidem, p. 105.

[40] M. Weber, Economie et société, t. I, Plon, Paris, 1972, p. 268. După cum se ştie, Weber distingea două tipuri de feudalism: feudalitatea fiefurilor" şi "feudalitatea beneficiilor", cazul boierilor români" încadrându-se în al doilea tip. Este tipul prebendial.

[41] cf. W: Sombart, op. cit., p. 89

[42] cf. F. Hume Brown, *Scotland in the Time of Queen Mary*, I 904, apud W. Sombart, op. cit., p.90

[43] Gardiner, Commonwealth, I, p. 330,apud W. Sombart, op. cit., p.p. 90.

[44] W. Sombart, op. cit. p 91

[45] Ibidem

[46] Ibidem

[47] Ibidem, p. 92.

Capitolul III

Conduita capitalistă în “periferie”. Paradoxuri sociologice orientale

1. Grupurile culturale şi contracararea tendinţei prădalnice a “capitalismului periferial”

Dacă în Europa occidentală ponderea elementelor R(conservatoare, legitimiste etc.) este direct proporţională cu cea a elementelor S(speculative, întreprinzătoare etc.) în compoziţia socială a conduitei capitaliste din respectiva arie, în schimb în Europa răsăriteană (cf. şi Scrisoarea lui Marx către Vera Zasulici pentru cazul Rusiei), cu cât se înmulţesc elementele S(speculative) cu atât scad elementele R(conservatoare), nu însă şi invers, pentru că tendinţa înmulţirii elementelor S este ireversibilă în epocă. Modul specific de funcţionare a acestei legi în cadrul “sistemului capitalist mondial” confirmă teoriile româneşti ale “formei fără fond”, fie că sunt de orientare materialist-istorică, precum teoria lui Gherea, sau de orientare liberalistă, precum teoriile lui Zeletin şi Lovinescu (a importului de “civilizaţie” europeană), sau de orientare conservatoare ca în cazul teoriilor lui Maiorescu, Eminescu etc. Teoria despre “compoziţia socială” eterogenă a conduitei capitaliste este ilustrată de analiza marxistă a economiilor motropolitane şi se referă la tendinţa scăderii progresive a ratei profitului pe măsura creşterii nivelului de dezvoltare a forţelor productive. Exprimată în termeni sociologici, această lege defineşte acea predispoziţie progresivă a profitului în cadrul economiilor metropolitane de a se fixa în “bunuri de capital”. Dar această tendinţă este legată de elementele R din compoziţia socială” a conduitei capitaliste adică de prezenţa în spaţiul social a unor agenţi cu atitudini şi conduite conservatoare şi deci cu predispoziţii spre localizare a capitalului în aria sa de operare, ceea ce permite sporirea potenţialului de dezvoltare a economiilor metropolitane. În baza acestei legi ar urma ca, în timp, să asistăm la o dezechilibrare a compoziţiei organice” a conduitei capitaliste în sensul

scăderii ponderii elementelor S. Or, tocmai împingerea unor arii subcontinentale în starea de arii periferiale contracarează aceasta tendinţă, în sensul că, aşa cum demonstrează o seamă de sociologi şi economişti precum A. G. Frank, A. Emmanuel, S. Amin etc., prin schimbul inegal practicat cu "periferia" se contracarează scăderea tendenţială a ratei profitului în metropole, "compensându-se sporirea raportului capital/muncă prin reducerea valorii capitalului graţie componentelor sale importate la preţuri reduse"[1]. Dar pentru a se atinge un astfel de efect este necesar ca metropola să acţioneze în direcţia redistribuirii elementelor R şi S, deci a conduitelor de fixare şi a celor speculative în spaţiul economic al "sistemului mondial". Elementele S vor fi distribuite în suprastructura periferiei, care va căpăta astfel o configuraţie prădalnică şi parazitară, iar conduitele R vor fi concentrate în suprastructura metropolei. Aşa se face că elementele capitaliste vor acţiona în "periferie" *sub forma unei suprastructuri împovărătoare, risipitoare, parazitare şi birocratizate*, în raport cu un *fond economic* nedezvoltat, exploatat prin sisteme precapitaliste de "organizare şi control al muncii". Această realitate este, în esenţă, fundamentul istoric-obiectiv al teoriei "formelor fără fond" şi sociologia românească a fost prima din seria europeană care a cercetat acţiunea acestei legi (în cadrul teoriei eminesciene a compensaţiei şi al teoriei gheriste a neoiobagiei). Maiorescu i-a găsit prima formulare pentru domeniul culturii. Vom reveni pe larg asupra acestor probleme în ultima parte.

Dacă elementele R sunt slab reprezentate în "compoziţia organică" a conduitelor economice din "ariile periferiale" sau "întârziate", întâlnim însă o situaţie deosebit de interesantă în sistemul conduitelor socioculturale. Pe cât de precumpănitoare sunt elementele S în conduitele economice pe atât de puternică este încordarea grupurilor culturale de a contracara tendinţa creşterii progresive a elementelor S din "compoziţia organică" a conduitei sociale în cuprinsul ariei româneşti. Întrucât tendinţa de generalizare a *elementelor S* nu întâmpină, *în economie*, nici o contratendinţă (nici o manifestare de contracarare, de echilibrare), această *reacţie* va veni dinspre acele *grupuri de intelectuali "organic" legaţi de "clasa pozitivă"* - ţărănimea - dublu exploatată, atât în sistem parazitar, cât şi în sistem capitalist propriu-zis (în măsura dezvoltării oligarhiei financiare şi a unificării ei cu industria locală, proces anevoios în timp,

dar prezent). În felul acesta va lua naştere *cultura critică* promovată de "intelectualii organici" (Gramsci) ai naţiunii exploatate prin extorcarea şi înstrăinarea plusprodusului spre metropole de către "intermediari parazitari" (Marx). Aceste grupuri sociale vor menţine în stare de disponibilitate potenţialul maselor, prelungind astfel "durata seriei revoluţiilor burgheze în această arie a Europei". Or, tocmai această particularitate va constitui baza obiectivă a teoriei "construcţiei culturale" în ţările rămase în urmă. Putem formula ipoteza că *slăbiciunea, deficitul în plan economic al conduitei capitaliste autocentrate* reclamă şi explică *prelungirea intervalului seriei istorice a revoluţiilor burgheze în Principate*.

Nimeni n-ar putea contesta *faptele sociale de sincronism* cu Occidentul, dar, aşa cum am precizat deja, este necesară o integrare a acestei serii parţiale în întregul din care a fost decupată de către teoriile sincroniste (de la P. Eliade şi până la E. Lovinescu). Tot din "parţialitate doctrinară", Şt. Zeletin rupea unitatea modernismului românesc, văzând în seria economică o înaintare, un trend spre viitor şi în seria culturală o întoarcere, un mers spre trecut. De fapt, seria culturală, ea însăşi, cuprinde două subserii: a) cea a culturii eroice, mergând în acelaşi sens cu elementele revoluţionare, cu făurirea statului românesc naţional, şi b) cea a culturii critice, delimitându-se de capitalismul dependent, extravertit şi prădalnic, în accepţia weberiană, capitalism care între timp învinsese pe plan economic acea fragilă serie de conduite economice autocentrate. Într-un atare context, *grupurile culturale* din această arie, spre deosebire de Occident (unde vor intra sub protecţia burgheziilor naţionale), vor fi primele din Europa care vor dezvolta o doctrină critică a capitalismului de serie extravertită, parazitară. (Doctrina socialistă va rămâne străină de capitalismul periferial, cu câteva excepţii între care analizele consacrate acumulării mondiale a capitalului ale Rosei Luxemburg, unele scrisori sau manuscrise ale lui Marx şi Engels, care nu întâmplător vor rămâne multă vreme nepublicate.)

"Grupurile de intelectuali" au creat în diversele momente ale revoluţiei, ca şi în cadrul mişcărilor de reformă burgheză, un cadru ideologic şi chiar politic de protecţie a unor procese de dezvoltare autocentrată, dar n-au reuşit să determine, în cele din urmă, direcţia funcţionării capitalului, care şi-a păstrat orientarea preponderent "extravertită". Aşa cum vom încerca să dovedim în partea a IV-a a

lucrării, cultura critică românească n-a fost legată de fondul rural-feudal, cum greşit a afirmat Zeletin, ci a ştiut să transforme o slăbiciune a burgheziei autocentrate într-o şansă politică în confruntarea cu gruparea burgheziei extravertite, iar şansa politică sprijinită pe o baza de masă a devenit program economic.

Care este, aşadar, conduita economică a burgheziei române în perioada ei de naştere şi consolidare (prima jumătate a secolului al XIX-lea)?

Apariția burgheziei în aria Principatelor nu are legătura directă cu destrămarea feudalismului, ca în Apus. Mai mult, "capitalismul periferial" se asociază cu forme sociale precapitaliste în agricultură (a "doua ediție a feudalismului"). "Era dezvoltării capitaliste" este separată de feudalismul de tip apusean (care devenise predominant în Principate, în evul de mijloc) printr-o epoca de interregn - epoca fanariotă. Istoricii aşează această perioadă sub semnul unui aşa-zis amestec de "elemente caracteristice celor două orânduiri"- feudală şi capitalistă -, care ar fi coexistat multa vreme "strâns împletite". O analiză sociologică atentă ne va ajuta să distingem în configurația regimului economico-social fanariot elemente care nu țin nici de capitalismul propriu-zis, dar nici de feudalismul de tip apusean, aşa încât secolul al XVIII-lea cuprinde, în prima sa jumătate, două regimuri economico-sociale distincte - feudal de tip apusean şi prebendial-fanariot - care coexistă în sânul aceleiaşi societăți istorice concrete. În a doua jumătate a sa, în special după Tratatul de la Kuciuk-Kainargi (1774), încep deja să se afirme elemente de tip capitalist, astfel încât suntem în fața unui fenomen istoric de coprezență a trei tipuri distincte de regimuri economico-sociale - feudal de tip apusean (în special în Moldova, unde reforma lui C. Mavrocordat fusese mult mai slabă în efecte), prebendial-fanariot, bazat pe relația de exploatare fiscală parazitară între "centrala administrativă fanariotă" şi populația locală, şi, în fine, capitalist de tip extravertit, care va deveni predominant în special după Tratatul de la Adrianopol.

N. Bălcescu a dezvăluit direcția de dezvoltare a regimului fanariot după reformele lui Mavrocordat, care, aşa cum am încercat să dovedim, au reprezentat prima tentativă de codificare juridică a regimului economic prebendial-fanariot: "soarta țăranilor nu se îmbunătăți prin emancipația lor..." (atinsă prin reformele prebendiale ale lui C. Mavrocordat); "țăranii avură a suferi atunci şi povara birurilor, de

care mai înainte, ca robi, fură scutiți”. Aşadar, peste *relația de “robie” feudală*, de tip *apusean*, se suprapune *o relație socială nouă*, aceea de *robie fiscală,* de *“simbioză parazitară”*, *între centrala fiscală fanariotă şi poporul întreg*, iar această relație după cum se cunoaşte se va generaliza, determinând ceea ce noi am denumit dubla linie de exploatare: feudală şi prebendială. Acesta este primul element al deosebirii dintre Occident şi Orient în geneza capitalismului. Noua pătură - cea fanariotă, în cazul românilor - va împinge societatea în *suburbia imperiului*, iar o dată cu pătrunderea capitalismului în această arie *pătura superpusă* îşi va schimba doar profilul: din lumpenaristocrație a imperiului (pătura clientelară a aristocrației imperiale) se va preschimba în “lumpenburghezie” a capitalismului metropolitan (pătura clientelară a burgheziei occidentale), împingând astfel, pentru a doua oară, societățile locale în starea de *suburbie,* de data aceasta, în aceea *a Occidentului civilizat*. Aceasta reprezintă a doua distincție între Occident şi Orient în epoca modernă. Dacă nu vom conştientiza aceste aspecte ne vor scăpa foarte multe înțelesuri ale “mersului” istoriei în răsăritul Europei. Se cere încă explicat modul de funcționare a unui “*organism social*” în care *coexistă mai multe tipuri de regimuri social-economice* fiecare dând expresie unor moduri de producție diferite. Cei care au căutat răspunsuri la această problemă, inaugurând o nouă paradigmă în sociologia europeană (un nou mod de soluționare a unei probleme ştiințifice) au fost M.Eminescu, C.D.Gherea şi, în parte, Şt.Zeletin, adică un gânditor conservator, un socialist şi un liberal. Adevăratul întemeietor al noii paradigme este însă Eminescu. Spiritul epocii, destul de bine desenat de ideea consevatoare (în care chiar Gherea îşi avea o “sursă izvodală” - cealaltă fiind paradigma materialist-istorică), impusese deja acel tip de gândire pe care-l va ilustra la vârf Eminescu (ceea ce s-ar putea numi noua paradigmă, noul model de “rezolvare” a problemelor ridicate de geneza capitalismului în această arie europeană). Această nouă paradigmă de gândire se referă la “specificul” periferiilor. O utilizează deopotrivă conservatorii (teoria junimistă a formei fără fond este o dovadă), liberalii (a căror dezbatere asupra problemei “capitalismului periferial” va culmina prin teoria lui Şt. Zeletin) şi socialiştii, în frunte cu C.D. Gherea. Premergătorul acestei noi paradigme de gândire, adoptate apoi de gânditori atât de feluriți ca

apartenenţă doctrinară - marxisto-socialişti, liberali şi, evident, consevatori - a fost M. Eminescu.

După cum se ştie, Eminescu explică modul de funcţionare a unui astfel de *organism social hibrid* prin teoria păturilor superpuse, aflate într-un permanent proces de circulaţie, pături care, intrând *sub protecţia* unor "suprastructuri" supralocale de tipul imperiilor, vor întreţine în cadrul societăţilor locale un regim de exploatare parazitară căci vor spori consumul enorm fără a crea mai nimic în compensaţie la munca claselor pozitive susţinătoare. Într-un cadru analitic restrâns la epoca neoiobăgiei, Gherea recurge la teza "epocii dominante" pentru a explica, în spiritul aceleiaşi paradigme, pătrunderea capitalismului în ţările aflate în orbita societăţilor dezvoltate.

Pornind de la tezele lui Sombart cu privire la protecţia statală a burgheziei în perioada ei de naştere, dar, se pare, şi de la teza lui Eminescu a organismului fiscal urban-parazitar, Zeletin explică birocraţia orientală în acelaşi fel. Din faptul că Eminescu este cel dintâi în seria aceasta teoretică şi din împrejurarea că el a creat paradigma noii sociologii a periferialismului modern nu se poate trage concluzia nici c-a fost liberal şi nici marxist, cum au procedat în chip vulgar ori pervers criticii acestei cărţi la ediţia ei din 1984.

2. Diaspora şi Reconquista.
Circulaţia suprastructurală a păturilor superpuse

Întreaga epocă modernă postfanariotă este caracterizată printr-un proces de "circulaţie suprastructurală a păturilor superpuse" care capătă aspectul unei alternări între un proces de diaspora şi un proces de reconquistă, de recucerire prin elementele locale a poziţiilor cucerite în etapa anterioară de către elementele de diaspora:

"Dacă am încerca să determinăm exact timpul în care elementul autohton, scrie Eminescu, a învins pe cel imigrant sau a fost învins de el, am zice: la 1700 a învins elementul imigrant prin domnia fanariotă. La 1821 începe reacţiunea elementului autohton şi merge biruitoare şi asimilând până la 1866. La 11 februarie 1866 învinge din nou elementul imigrat. Există şi de atunci o oscilaţiune, o mutare a punctului de gravitaţie când asupra elementelor instinctiv naţionale când asupra celor instinctiv străine, dar victoria, precum vedem, e momentan a acestora din urma..."[2].

Pentru a interpreta corect această idee trebuie precizat că la Eminescu înţelesul conceptului de "xenocraţie" se află la convergenţa teoriilor "compensaţiei", a "predominării elementului străin asupra celui autohton", a "păturii superpuse" şi a provenienţei acesteia din grupurile cuprinse în mişcările de *diaspora balcanică* declanşate de procesele dizolvării imperiilor răsăritene. Întrucât problema va fi cercetată în partea a IV-a a lucrării, nu vom insista aici asupra ei. Facem numai precizarea că teza xenocraţiei a lui Eminescu nu are înţeles etnicist, deoarece nu se referă la naţiuni ori popoare străine, ci la elemente provenite din *diaspora balcanică,* declanşată de procesul istoric al destrămării imperiilor şi de pătrundere a uzurii (capitalul cămătărăsc) în Principate. Elementele de diaspora se vor infiltra în "organismul" societăţii româneşti, devenind treptat o *pătură superpusă parazitară* preocupată de însuşirea, prin diverse forme violente, a plusprodusului unui întreg popor ţărănesc, pe care-l transferă spre metropole ori îl folosesc pentru consumul de lux şi în speculaţiile puterii. Pentru Eminescu este "străin" numai acel element de diaspora (grup, individ) care ocolind spaţiile productive (spirituale sau materiale) se specializează în "furtul" de plusprodus (căci nu oferă nimic în compensaţie la plusprodusul preluat). Eminescu recurge numai în mod secundar la unele trăsături etnice ale elementelor de diaspora, pentru a evidenţia particularitatea pe care o va căpăta acţiunea de "sustragere" a plusprodusului la unele categorii etnice ale păturii superpuse. Esenţa acestor categorii este dată în viziunea eminesciană de caracterul şi poziţia lor socială, de pătură superpusă, economic parazitară, şi nicidecum de faptul că reprezintă *populaţii etnic distincte*. Pentru Eminescu *xenocraţia* este o *clasă socială şi politică* nu o *categorie etnică*. Din punct de vedere etnic ea este o *populaţie eterogenă*. Ceea ce-i conferă un *caracter omogen* este *unitatea funcţiei sale sociale: aceea de a-şi însuşi plusprodusul poporului pe care-l exploatează în forme parazitar-prădalnice*. De altfel, aşa cum am arătat deja, pentru Eminescu xenocraţia cuprinde elemente "fără patrie", fără o "naţionalitate hotărâtă" şi mai ales fără "istorie". Istoria lor începe o dată cu acţiunile parazitar prădalnice pe care le iniţiază în "organismul" societăţii în care s-au infiltrat.

Aşadar la baza interpretării tezei lui Eminescu trebuie aşezate teoriile despre forţele sociale şi despre raporturile de putere. Când ne referim la "compoziţia socială" a *capitalului cultural*, trebuie să

consemnăm aportul lui Gherea, care se înscrie în *marea serie a culturii critice româneşti*. Între 1800 şi 1848 se desfăşoară seria alternărilor între diaspora şi reconquista, care debutează ca o serie de conduite economice, şi abia începând cu 1821 capătă expresie culturală şi politică.

Cei doi agenţi a căror conduite economice predomină în această perioadă sunt: "posesorii de capital" şi "bancherii" (C. C. Giurescu). Ei reproduc cele două tipuri din teoria lui Pareto - tipul "posesorului de economii" şi tipul "întreprinzătorului" speculativ. Deşi eterogeni ca tip de conduite, aceştia nu vor intra în conflict decât abia o dată cu relansarea seriei sub forma opoziţiei dintre liberali şi conservatori. Fără îndoială că grupările politice liberale şi conservatoare nu trebuie identificate cu cele două tipuri de conduite deoarece, de exemplu, în 1877 conduita autocentrată a fost reprezentată de liberali, iar în cadrul "conservatorilor" grupul junimist a adoptat o conduită burgheză de tip autocentrat.

Aşadar, între 1800 şi 1848 procesul de "reconquista" începe cu acţiunea generalizată a "posesorilor de capital" de a recuceri poziţiile acaparate de către pătura fanariotă provenită din diaspora ("acapararea grecească" la care se referă Al. Val. Georgescu). Forma pe care o îmbracă acţiunea de reconquistă este, aşa cum reiese din lucrarea lui Giurescu, de două tipuri a) cumpărarea de proprietăţi şi b) cumpărarea de "ranguri boiereşti".

"...Aceşti posesori de capital - capital, care e rezultatul negoţului, în special al negoţului extern, al veniturilor dregătoreşti, al cametei, şi mai rar al economiilor de o viaţa întreagă - îl utilizează spre a cumpăra imobile: moşii în primul rând, apoi case şi prăvălii în oraşe"[3] (subl. ns.).

Întâlnim la posesorii de capital o conduită de localizare a capitalului, indiferent dacă acesta provine din practici capitaliste (camătă şi negoţ) ori din practici prebendiale ("venituri dregătoreşti"). Un asemenea posesor de capital a fost "neguţătorul" Toma Strelicovski (cumpăra de la Hrisoscoleu moşia Măicăneşti "plătind peşin 40000 lei"). Biv vel logofătul Ştefan Belu cumpăra de la Racoviţeşti casele acestora din Bucureşti. Constantin Constantinescu cumpăra moşia lui Friedrich Gager (neamţ). Din averea acumulată în comerţul balcanic cu sare, Mişa Anastasievici plăteşte moşiile cumpărate de la vistiereasa Bălaşa Deşu etc.

“Multe din actele inedite rezumate mai sus (din care am citat doar câteva exemple la întâmplare - n. ns.), subliniază C. C. Giurescu, arată cum reprezentanți ai burgheziei din Țara Românească, în genere negustori, cumpără moşii, îşi asigură averea agonisită. Titlurile de pitar şi sărdar, pe care le au unii dintre cumpărători, nu trebuie să inducă în eroare: sunt titluri cumpărate recent de negustorii îmbogățiți. Căci aceşti negustori nu se mulțumesc cu averea strânsă, avere pe care o asigură achiziționând moşii, ei vor să intre şi în rândul «boierilor» şi de aceea cumpără şi titluri de dregătorii mici şi mijlocii: pitar, căminar, sărdar etc., plătind bani grei...”[4] (subl. ns.).

Aşadar, elementele lansate de curentul burghez - noua serie a istoriei - se vor infiltra treptat în pătura superpusă fanariot-prebendială, recucerind astfel o parte dintre pozițiile acaparate de aceasta în suprastructura societății româneşti. Aceste elemente aduc pe scena societății şi un tip nou de conduite: cele autocentrate, de fixare, de localizare a capitalului. Procesul acesta de “circulație” a păturilor superpuse este deosebit de intens. Doar în perioada domniei lui Mihail Sturdza (1839-1849) se acordă, prin vânzare, 2897 “titluri de boierie”[5]. Un asemenea fenomen de inflație de titluri de boieri a fost posibil datorită creşterii capacității productive a spațiului social tradițional prin dezvoltarea în special a negoțului cu grâne (mai ales după Tratatul de la Adrianopol). Excedentul de bani obținut din comerț contribuie la afirmarea unei noi categorii sociale: “negustori de bani”. Surplusul de bani antrenează o intensificare a procesului de circulație, cadru în care cea mai largă desfacere o înregistrează titlul de proprietate. Titlul de proprietate îşi asociază însă şi “rangul simbolic” în structura socială. Deci vânzarea titlului de proprietate antrenează şi alergarea după ranguri.

Deosebit de semnificativ pentru procesul de reconquistă este actul boieresc din 1822, la care face trimitere Giurescu, prin care episcopul de Râmnic şi o seamă de boieri olteni roagă pe Grigore Ghica voievod să acorde lui Iordache şi Grigore Otetelesanu care au “învățătura inginerlîcului” un rang de boierie[6]. “Pentru că ne este la toți necinste să-l vedem - subînțeles acest neam al Oteteleşenilor (n. ns.) - pă urma slugilor boiereşti şi altor proşti carii, în streina stăpânire a grecilor cu dare de bani s-au făcut ceia ce nu li să cădea”[7] (subl. ns.).

Acest text ni se pare deosebit de ilustrativ pentru mentalitatea claselor boiereşti, care nu numai că nu respingeau mobilitatea verticală

a "noilor boieri", ba chiar o susţineau. Fenomenul este totodată semnificativ pentru dezvoltarea unei "societăţi" de "piaţă" (Weber), căci prin comerţul cu titluri de proprietate se uzurpa o instituţie feudală-nucleu - *dreptul de protimisis*. O dată vandabil, titlul de proprietate e scos din *relaţia feudală de protimisis* (preeminenţa accesului boieresc la cumpărare, în cazul acseta) şi este atras în reţeaua unui nou tip de societate "societatea de piaţă".

Care este urmarea apariţiei unei masive clase neoboiereşti? Prima este aceea că, sub forma boieriei, funcţionează o nouă clasă, care nu mai are ca obiectiv lucrarea pământului pentru a-şi asigura subzistenţa, ci negoţul cu grâne şi negoţul cu bani. Astfel de neguţători de bani au fost boierul Costache Conachi, Alecu Sturdza, Petrache Sturdza, care au încercat punerea bazelor primei "companii de banca" în 1824[8]. A doua consecinţă, strâns legată de prima, este aceea că se dezvoltă pe scară largă arendăşia, de vreme ce proprietarul de moşie nu mai este interesat în lucrarea moşiei, ci în negoţul cu produsele ei şi cu banii acumulaţi. Aşa cum arăta, în concluziile sale, C.C.Giurescu: "...*aceşti negustori* (de grâne în special - n. ns.) *îmbogăţiţi caută şi ei, întocmai ca şi cei din Muntenia, să intre în tagma «**boierilor**», cumpără deci de la Mihail Sturdza, care e bucuros sa le vândă, pe preţuri bune, titluri de pitar, căminar, sărdar etc. Se umple ţara Moldovei de o mulţime de «boieri» de aceştia mărunţi, care însă, în realitate, trebuie consideraţi ca reprezentanţi ai noii burghezii, de aceeaşi esenţă, în fond, ca şi cea veche, trăgându-şi averea din negoţ, din arendăşie, din negoţul cu bani*"[9] (subl. ns.).

Acestei pături i se adaugă, în gama aceleiaşi categorii burgheze, şi "burghezia rurală". Dacă în rândul "neguţătorilor" se aflau "elemente etnice amestecate", în schimb burghezia rurală era alcătuită majoritar din elemente autohtone (deşi nu în exclusivitate, mai ales în ceea ce priveşte "negustorii săteşti").

"*Înţelegem prin burghezie rurală pe fruntaşii satelor, pe negustorii săteşti precum şi acei dintre micii stăpâni de pământ - moşneni sau răzăşi - care fac parte din "bresle" sau «trepte», adică din categoriile social-fiscale ale «neamurilor», «mazililor», «postelniceilor», «armăşeilor», «ruptaşilor» şi «ruptelor» (...). Ei trebuie consideraţi ca aparţinând burgheziei, şi anume, fiindcă locuiesc în sate, **burgheziei rurale** (...). Ambiţioşi şi energici, având ceva avere şi cu toţii ştiutori de carte, ei sunt doritori să se ridice -*

întocmai ca şi negustorii, care cumpără titluri de dregătorii - să joace şi un rol politic. Sunt deci în mod firesc aliații burgheziei din oraşe. S-a subestimat până acum (...) rostul şi rolul acestei burghezii rurale (...). Totuşi ea are o deosebită importanță: ea e în primul rând rezervorul din care se alimentează orăşenimea, din rândurile ei se ridică numeroase elemente care participă la lupta socială; Tudor Vladimirescu este exponentul acestei burghezii rurale”[10] (subl. ns.).

Categorie deosebit de întreprinzătoare, inventivă şi ambițioasă (saturată de elemente de tip S), burghezia rurală va adopta şi ea o conduită autocentrată, participând la procesul general de reconquista, de circulație suprastructurală a păturilor superpuse. Fără a insista asupra exemplelor, în aceeaşi categorie trebuie să includem pe târgoveți (negustori şi meseriaşi) etnic relativ eterogeni şi ei, organizați acum în treisprezece “companii”. Conduita lor, ca şi cea a burgheziei rurale, nu este exclusiv autocentrată; în timp, din rândul acestor categorii se vor recruta “arendaşii”, cei care alături de “bancheri” vor avea un rol hotărâtor în împingerea societății româneşti în starea de capitalism extravertit, periferial. Deocamdată, categoriile care în mod ferm ni se înfățişează ca purtătoare ale celor două tipuri de conduite capitaliste - autocentrate şi extravertite - sunt posesorii de capital şi bancherii. Spre deosebire de “posesorii de capital”, care adoptaseră o conduită de fixare a capitalului, bancherii, ca nouă categorie socială, sunt creația negoțului de bani, “diversitatea monedelor străine, de aur, de argint şi de aramă, în lipsa unei monede reale autohtone, imprimând acest schimb”. Ei “practică toate operațiile de bancă şi au legături cu instituții similare din străinătate, în primul rând din Viena, Constantinopol şi Odessa, dar şi cu cele din Augsburg şi Paris”[11].

Este interesant că în rândul “bancherilor”, deşi predomină elementele străine (“primul bancher moldovean, în sensul adevărat al cuvântului, a fost Michel Daniel din Iaşi”)[12], apar şi figuri reprezentative de boieri români precum Costache Conachi. Bancherii adoptă o conduită socială predominată de elemente S(speculativ-întreprinzătoare) şi preponderent extravertită. Treptat, toți cei care şi-au investit capitalul în “averi imobiliare”, localizându-l, vor fi la rândul lor practic înlăturați de la dirijarea proceselor economice de către o pătură nouă, cu o conduită puternic extravertită: *arendaşii*. Şi ei vor intra în procesul de circulație suprastructurală a păturilor

superpuse, infiltrându-se în suprastructura societăţii româneşti. O parte dintre aceşti arendaşi se ocupau cu “arendarea de cârciumi” şi vor fi cei care vor stârni aspra critică a lui Eminescu.

3. Sudiţii. “Timpul discordiilor”. Împingerea Principatelor în suburbia metropolei

Ceea ce a însemnat instituţia comercială a burgheziei mercantile occidentale în coloniile de peste mări (“brigandaj mai mult ori mai puţin mascat”)[13], instituţie sau administraţie constând în protecţia militară efectivă, asigurată comercianţilor, a reprezentat în Europa răsăriteană acţiunea socială şi instituţională de protecţie a sudiţilor.

Sudiţii erau supuşi străini, care se bucurau de protecţia directă a consulatelor Rusiei, Austriei, Franţei, Angliei. “Problema sudiţilor, cum arăta C. C. Giurescu, a fost o consecinţă a tratatului de la Kuciuk-Kainargi, care dădea posibilitate puterilor străine să înfiinţeze consulate generale la Bucureşti şi Iaşi şi viceconsulate în alte centre urbane pentru a proteja pe supuşii lor”[14].

Tratatul de la Kuciuk-Kainargi deschide, în Principate, seria capitalismului extravertit, a cărui caracteristică de bază era, aşa cum am precizat, aceea de a asigura transferul plusprodusului obţinut în Principate către “centrele” protectoare.

“A fortiori adoptă această ipostază elementele străine, care vin de peste hotare, cum sunt sud-slavii, emigraţi la noi în urma războaielor ruso-turce, evreii, veniţi în număr din ce în ce mai mare din fosta Polonie, grecii din oraşele Peninsulei Balcanice etc, Până la 1800, fenomenul nu are o intensitate prea mare; după 1800, el ia însă proporţii îngrijorătoare”.

Nu trebuie ignorat faptul că ipostaza de sudit este adoptată chiar de către autohtoni, după ce aceştia se conving că “este o afacere” (“autohtoni cu ranguri de dregătorie”). C. C. Giurescu remarcă “tendinţa sudiţilor de a constitui un fel de «stat în stat», de a se sustrage judecăţii obişnuite a ţarii (...), de a nu fi impuşi la fel cu autohtonii”, ceea ce a provocat o “reacţie a acestora din urmă”. Cei mai numeroşi erau sudiţii austrieci, care-i cuprindeau şi pe “evreii coborâţi din fosta Polonie”[15]. (Numai în Bucureşti erau 1795 sudiţi, dintre care 1226 supuşi austrieci.) Abuzurile consulilor din Ţara Românească căpătaseră o asemenea amploare că declanşează reacţia

başcapuchehaiei Nicolae Aristarchi, dovadă scrisoarea acestuia din februarie 1837 adresată marelui Vizir, prin care cere un firman "pentru a se pune capăt abuzurilor consulilor din Ţara Românească, care se amestecă în treburile ţarii...". Problema sudiţilor va continua însă până la recunoaşterea independenţei României (Tratatul de la Berlin, 1878).

Chestiunea sudiţilor confirmă pe deplin teza lui Eminescu a intensificării procesului de diaspora balcanică din care provine pătura superpusă românească, etnic amestecată, iar economic intrând în relaţie de simbioză parazitară cu populaţia autohtonă. Aşadar, capitalismul începe la noi mult mai devreme decât a consemnat Zeletin şi prima lui serie este aceea a capitalismului extravertit, ceea ce va declanşa atât reacţia economică cât şi politică şi culturală a "agentului" orientat către o dezvoltare autocentrată. Trebuie avut însă în vedere un fapt important: schimbul inegal impus coloniilor din Asia şi Africa de către burghezia comercială a metropolei a reclamat o protecţie militară puternică[16] şi deci un cost suplimentar, cel al aparatului militar.

În Europa de răsărit jocul politic compensa aceste instituţii militare, aşa încât un debuşeu comercial aici devenea extrem de rentabil. Totuşi un minimum de protecţie era necesară şi aceasta era asigurată de consulatele austriac, englez, german, rus. Sub oblăduirea lor se infiltrează în Principate agentul comercial eteroclit, care constituie un brigandaj disimulat. Victima acestui brigandaj este o naţiune întreagă. Consulatele erau un fel de "aparate de protecţie", având totodată şi o funcţie (ascunsă) de "agenţii străine" (un fel de "stabilimente" ale capitalului comercial şi uzurier). Erau deci stabilimente sau agenţii de protecţie comercial-uzurieră. Spre deosebire de omoloagele lor din Bengali sau din Tana, care dispuneau de castele-forturi, armate etc., rolul acestora era îndeplinit aici de Imperiul Otoman, obligat la rândul său prin raporturi de forţă militară să garanteze drepturi speciale consulatelor şi astfel, implicit, să acţioneze ca un castel-fort contra eventualelor reacţii ale naţiunii, ce era supusă brigandajului sudit. Garnizoanele militare de protecţie sunt suplinite în aria societăţii noastre de aparatul arnăuţesc al domnului fanariot, el însuşi cel mai rapace brigand. Însă spre deosebire de gentlemanul pirat englez, corsarul italian sau armatorul francez, care-şi duceau comorile spre patrie şi astfel contribuiau la declanşarea acelui strălucit proiect care a fost Revoluţia industrială, fanarioţii greci

asociaţi cu sudiţii folosesc comorile adunate prin uzură, comerţ, prebendă pentru consum sau pentru speculaţiile puterii. O parte din acestea au luat calea centrului Europei mercantile, unde au contribuit la declanşarea proiectului industrial. Spiritul prădalnic, jefuitor al uzurierului şi brigandului din Europa răsăriteană este pur distructiv, necompensat de forţa constructivă a celui din metropolă. Micile manufacturi, încercările de introducere a maşinilor cu aburi etc. sunt încercări de a fixa capitalul primitiv în cadrele locale ale societăţii româneşti. Toate aceste iniţiative se izbesc însă de interesele capitalului comercial european-occidental şi central-european astfel încât burghezia adoptă poziţia de burghezie-client. Iată cum din chiar logica mişcării capitalului primitiv în Orient se dezvoltă mobilul luptei pentru unitate naţională şi pentru independenţă. “Mesianismul” naţional nu se putea dezvolta la sudiţi, în schimb prinde rădăcini în sufletul unui român cum este Tudor Vladimirescu.

Nu trebuie uitat că nu este suficient să evidenţiem doar tendinţele capitaliste care apar latent în cadrul unor forţe sociale, grupări, manifestări etc., ci este absolut necesar să le dezvăluim şi direcţia. Din punctul acesta de vedere, în Europa răsăriteană capitalismul n-a fost omogen; în cuprinsul lui s-au dezvoltat tendinţe şi conduite cu orientări opuse: extravertite (xenocraţia) şi autocentrate (agenţi interni, de obicei autohtoni). Multă vreme seria capitalului extravertit a fost preponderentă şi în plus s-a manifestat în acte economice de tip capitalist sau cu efecte capitaliste (uzura, comerţul, prebenda chiar). În schimb, conduitele capitaliste autocentrate au avut iniţial un caracter indirect, mijlocit. Ele s-au consumat în acte de tipul revoluţiei şi răscoalei. Toate veniturile pe care Tudor Vladimirescu le acumulase prin mijloace de tip capitalist comercial au fost destinate actului revoluţionar. Agentul burghez intern autocentrat era lipsit de protecţia statului (ca în Europa nord-occidentală sau centrală).

4. Paradoxuri orientale

De la Gherea şi până la Madgearu, sociologii români au dovedit că specificul ariei răsăritene în epoca modernă constă în actualizarea periodică a unui paradox sociologic cu expresii fenomenale relativ diverse. Diversitatea lui fenomenală nu ne poate înşela asupra

nucleului care-l perpetuează. Acest paradox sociologic se dezvăluie în fiecare contradicție particulară. Iată expresia şi funcționarea acestui paradox în "chestiunea țărănească", care era, cum se exprima Bălcescu, însăşi revoluția: tendința marii proprietăți de a deveni capitalistă (întreprindere capitalistă în agricultură) este concomitentă (şi contradictorie) cu tendințele marilor proprietari de a-i da o direcție feudală (neoiobagă). Aceasta situație, care ia înfățişarea paradoxului, fusese semnalată de Gherea[17] în termenii contradicției dintre marea proprietate, care funcționa ca o categorie latent capitalistă, şi interesele marilor proprietari, care acționau ca o categorie feudală. Într-o exprimare proprie paradoxului, se poate spune că, pe măsură ce se accentua trăsătura ultimativă de întreprindere capitalistă a marii proprietăți, în acelaşi grad se întărea caracterul feudal al orientării şi intereselor marilor proprietari. Acest paradox va căpăta o expresie fenomenală în conflictul manifest dintre "ciocoii noi" şi vechii proprietari, conflict care ascunde însă o contradicție mai adâncă, cea dintre țărani şi marii proprietari. O altă latură a paradoxului sociologic propriu ariei orientale se referă la mica proprietate: cu cât creşte tendința micii proprietăți de a se impune ca o categorie capitalistă, cu atât se întăresc şi se generalizează formele neoiobăgiste de menținere a lucrătorilor legați de mecanismul de exploatare practicat de marii proprietari. În sensul acesta conflictul dintre marea şi mica proprietate ascunde contradicția dintre munca şi capitalul comercial, avându-şi sursa în agricultura cerealieră.

În felul acesta, reforma agrară ne apare ca un eveniment care a adâncit conflicte latente, a dat expresie contradicției dintre capitalul comercial, acționând în agricultură, şi lucratorul agricol colectiv[18]. Legiuirile analizate de Gherea, ca măsuri neoiobagiste, au şi ele un caracter contradictoriu, îmbracă forma paradoxului sociologic: a) pe de o parte, în esența lor, sunt o întoarcere relativă la o relație neoiobagistă, împiedicând transformarea micii proprietăți într-o categorie economică de tip capitalist; b) pe de altă parte, prin efectele lor, ele constrâng lucrătorii să se pună în serviciul capitalului comercial, silindu-i să-i devină forțe productive. Prin urmare, cea mai înaintată categorie economică a ariei locale - capitalul comercial, dirijând societatea către calea capitalistă - era orientată spre măsurile cele mai reacționare, cele neoiobăgiste, singura formă de a disciplina lucrătorii agricoli în serviciul său.

În felul acesta, apare un mare şi straniu paradox: a. acţionând spre o cale capitalistă de dezvoltare, se obţin efecte neofeudale şi invers; b. aplicând măsuri neoiobăgiste sunt scontate efecte capitaliste. Acesta este paradoxul oriental cu caracter de lege (legea dezvoltării ascunse), pe care o propunem pentru analiza primelor faze ale dezvoltării capitalismului românesc. Pornind de aici se poate explica ceea ce Gherea a intuit şi a formulat cu privire la contradicţia dintre marea proprietate, ca o categorie economică, şi marii proprietari. Acest fapt este posibil numai întrucât marea proprietate devenise sursă a capitalului comercial, căruia îi era indiferent, până la un punct (moment), cu ce instrumente era constrânsă forţa de muncă agricolă să-i devină "mecanism de ansamblu" (de funcţionare). Gherea surprinde contradicţia intern-externă a capitalului în ţările române, care predominase într-o anumită perioadă (l874-1907), deci circa 30 de ani. Această contradicţie dă expresie faptului că afirmarea burgheziei româneşti era legată de sarcina ruperii dependenţelor externe ale ţării. Războiul din 1877 trebuie interpretat, în această viziune, ca moment esenţial al revoluţiei burghezo-naţionale româneşti, ca o formă concretă a acestei revoluţii, specifică ariei sud-est europene.

Prin urmare, forţele sociale şi politice interne se afirmau în marea confruntare generată de contradicţia intern-externă a capitalului. Ni se "dezvăluie", în acest context, un alt chip al paradoxului sociologic, legat de o altă contradicţie: în măsura în care erau legate de capital în genere, forţele (agenţii) interne susţineau legile învoielilor (sprijinind capitalul primitiv care funcţiona în agricultură), însă în măsura în care erau legate de interesele "capitalului naţional" ele sprijineau legile cu caracter democratic. Aceasta contradicţie nu putea fi rezolvată nemijlocit în sistemul producţiei (ca în Anglia sau Franţa, cazurile analizei marxiste clasice), ci în mod mijlocit în contextul acţiunii istorice. Burghezia internă avea de rezolvat încă o serie de sarcini istorice fără de care nu se putea dezvolta pe deplin; în acest sens interesele ei coincideau cu cele ale poporului. Acum putem înţelege originalitatea dezvoltării capitalismului românesc şi amploarea problemelor ce trebuiau rezolvate pentru a face posibilă dezvoltarea categoriilor economice capitaliste înăuntrul societăţii. Numai în acest cadru avem posibilitatea să înţelegem şovăielile burgheziei naţionale (căci era legată de in-

teresele capitalului "fără specie") şi paradoxul oriental. Reformele burgheziei răspundeau şi intereselor interne ale capitalului, dar întrucât ţările române erau încă semidependente, ele acţionau în acelaşi cadru pentru întărirea capitalului comercial, decretând legile învoielilor agricole pentru a disciplina lucrătorul, ca forţă productivă a acestui tip de capital ce-şi avea sursa în marea proprietate agricolă. Spre deosebire de burghezia engleză, care acţiona pentru lărgirea „bazei tehnice a capitalului" (Marx), deci exclusiv în spaţiul producţiei, burghezia română lupta pentru anularea aservirii naţionale. Ea trebuia mai întâi să dezvolte bazele istorice naţionale ale capitalului, abia apoi trecând la sarcinile lărgirii bazei sale tehnice.

În acelaşi context, ni se dezvăluie şi rădăcinile paradoxului localizării capitalului, având următoarea expresie: a localiza capitalul însemna totodată a-i crea cadrul şi mecanismele înstrăinării. Deci "localizarea" implica, paradoxal, şi "scurgerea" plusprodusului, "migraţia" lui către economiile-nucleu metropolitane. Acestea sunt paradoxurile "epocii eroice" pe care trebuiau să şi le asume noii agenţi sociali.

Destinul *capitalului naţional* era total legat de lumea ţărănească şi de producţia agricolă. Nici o soluţie reală nu putea ocoli chestiunea ţărănească. Aşadar problema fundamentală în "epoca eroică", deci în epoca mercantilă a capitalului primitiv, era aceea a localizării capitalul? Acumulările realizate în ţările române erau *depozitate de funcţionarii capitalului metropolitan în afara ţării*. Putem conchide că în ţările române seria capitalului primitiv, cu totalitatea agenţilor săi, a servit prea puţin nevoile, trebuinţele şi interesele reale ale românilor; mânuirea acestui capital intrase aproape complet în mâinile puterilor înstrăinate ale xenocraţiei. Noile procese istorice se desfăşurau aici în condiţiile unui control foarte redus din partea agentului intern. Agentul capitalului primitiv "prăda", extorca în diverse modalităţi plusprodusul şi-l transfera în exterior. România devenise, cum spune Eminescu, un simplu "hotel de tranzit".

Zeletin şi Lovinescu au evidenţiat numai forţele dinamice ("revoluţionare", cum zice Lovinescu) ale epocii moderne şi au ignorat complet forţele temporizatoare, de "fixare", de "localizarea" a consecinţelor schimbării. În modelul lor sînt evidenţiaţi numai agenţii de *relaţie* (care dezvoltă noi relaţii, noi practici) nu şi agenţi de poziţie, care fixează şi dau stabilitate structurilor, permanentizând şi

generalizând astfel noile tendinţe, sensuri, expresii etc. Singurul care a sesizat importanta agenţilor de poziţie a fost G. Ibraileanu. Or, ceea ce nu funcţiona în structura României moderne erau tocmai agenţii de poziţie, adică cei care, după teoria lui Eminescu, ar fi trebuit să valorifice noul potenţial declanşat de agenţii dinamici şi să-l fixeze în noi structuri, noi aşezăminte, noi producţii, instituind astfel relaţii de compensaţie între clasele sociale.

Perioada capitalismului primitiv în Europa occidentală ne dezvăluie alte structuri interne decât în ţările române. În aceste ţări agenţii de poziţie (sau forţele de temporizare şi localizare ale capitalului mişcător) fuseseră distruşi de *epoca fanariotă*, sau de *stăpânirea străină în Transilvania*, încât, în mod paradoxal, în România vechea clasă boierească avea o latură negativă, o precaritate, pentru că era prea slabă (nu pentru că era prea puternică) şi ca atare în toată perioada premodernă ea va ceda în faţa noului agent - ciocoiul - care preia marea proprietate, dar nu ca proprietate de tip feudal, ci ca întreprindere neoiobăgistă care oferea cel mai lucrativ cadru de funcţionare a capitalului comercial şi uzurier. Aşadar, rezistenţa "moşierimii" nu era aceea a vechii clase boiereşti (aceasta fusese practic înghiţită de aparatul prebendial-fanariot sau maghiarofon), ci a proprietăţii neoiobăgiste care era interesată de funcţionarea capitalului extravertit.

Compoziţia "noii clase moşiereşti, este bine analizată de L. Pătrăşcanu[19]: în marea ei majoritate era alcătuită din *proprietari absenteişti* care-şi arendau moşiile şi urmăreau numai *fluxul comercial* al produselor cerealiere. Erau atât de puţin legaţi de pământ, încât practic se limitau la controlul cifrelor de afaceri comerciale cu grâne.

Aşadar regimul neoiobag nu este rezultatul forţei unei clase vechi, boiereşti, ci al multiplicării a două slăbiciuni de clasă: pe de o parte, *conduita absenteistă a boierimii româneşti*, pe de altă parte, *slăbiciunea agentului burghez naţional* cu o conduită capitalistă autocentrată. Mariajul simbiotic dintre cei doi agenţi - *boierul absenteist şi arendaşul* - explică naşterea regimului neoiobag. Proiectul neoiobag este expresia existenţei unei *boierimi slăbite de regimul fanariot şi a apariţiei unui agent capitalist extravertit care-l dislocase pe vechiul boier transformându-l în rentier*. Acest mixaj, pe fondul caracterului încă nedezvoltat al agentului burghez autocentrat,

național, explică slăbiciunea reformei Cuza-Kogălniceanu și deturnarea ei într-o direcție neoiobagistă.

În acest fel, în fața reformei agrare se configurează *trei proiecte*: cel *capitalist autocentrat* al lui Cuza-Kogălniceanu (bazat pe împroprietărirea și autonomia țaranului), cel de *tip prusac* al marii boierimi și cel *neoiobag al arendășiei*, care deși nu acționa direct în mecanismul politic al reformei se realiza prin *intermediul boierului proprietar absenteist* și astfel introducea o alternativă: *împroprietărire limitată la un petec de pământ și locul de casă*. Caracterul reformei deriva nu din conținutul ei juridic, ci din *structura socială* în care urma să se aplice. Proprietarul absenteist nu putea impune formă prusacă a rezolvării chestiunii rurale, astfel ca arendășia va împinge reforma Cuza-Kogălniceanu într-o direcție neoiobăgistă tocmai datorită slăbiciunii celor două elemente: a) cel vechi, pe de o parte, și b) cel nou, pe de altă parte. Având la bază o conduită socială de tip autocentrat, reforma agrară trece prin "filtrul" de interese al păturii superpuse extravertite și astfel împinge țărănimea într-o stare neoiobăgistă.

Constatăm că decalajul dintre Occident și Orient nu este o *abstracție*, ci este *creația unor agenți sociali: suditul și arendașul extravertit, funcționarul prebendial, bancherul, regimul xenocrat* (în Transilvania mai ales). Toți aceștia au dezvoltat seria de conduite senzualist-empirice, dar cu direcție extravertită. Agentul intern, el însuși relativ eterogen (reformatorul, "făuritorul de proiecte", "geometrul", revoluționarul), este încă nestabilizat în sfera economică (mai mult *agent cultural* decât *economic* propriu-zis), lipsit de protecție etatistă, fiind nevoit să rezolve ecuațiile politice ale confruntării unor tendințe opuse generate de prezența imperiilor în această zonă. Astfel se constituie acel așa-zis "paradox" al României moderne, bine sesizat de Zeletin, dar greșit interpretat, și anume *contradicția dintre seria economică și seria culturală. Ipoteza noastră este că în vreme ce seria economică are o orientare capitalistă extravertită (burghezia clientelară în raport cu metropolele), seria conduitelor culturale este introvertită, legate de specificul istoriei acestei arii în care societățile erau țărănești și unde trebuia conceput un proiect capitalist intern prin care să se poată reduce cât mai mult procesul de înstrăinare a plusprodusului*. Ca atare, apare aici o *formă specifică de cultură - modelul culturilor eroice*, al căror motiv central

este *"mesianismul" naţional*. Agentul capitalist autocentrat era puternic, ca agent istoric, dar slab ca agent economic, astfel că reacţia de apărare (acţiunea revoluţionară) capătă o configuraţie cu totul specială. Ţările române se aflau la mijloc, între cele două tipuri de revoluţie europeană: *german şi francez*. Nefiind o simplă revoluţie ideologică, revoluţia naţională în ţările române ridică individul exemplar la rangul de "profet" cultural al naţiei, de "dascăl", "reformator", şi "tribun", încât aici se forjează pentru prima dată în istoria Europei moderne modelul culturii în acţiune, al personalităţii culturale implicate într-o acţiune eroică, de ridicare a societăţii ţărăneşti şi de aşezare a acesteia în orizontul unui nou motiv: "misiunea" naţiei. Prototipul acestui nou agent istoric este, la români, Avram Iancu.

Analiza epocii moderne nu se poate opri deci la seria faptelor economice decât cu riscul unei imagini trunchiate şi al unor interpretări deformate. Ea va trebui să se continue cu cercetarea seriei faptelor culturale şi numai astfel va obţine şi măsura reală a "momentului românesc" în istoria europeană modernă. După ce am evidenţiat liniile de mişcare a economiei să urmărim acum direcţia de evoluţie a culturii româneşti în această perioadă, care este turnanta mileniului pentru Europa de sud-est.

Nicăieri nu este mai bine luminat specificul acestei epoci şi al zonei întregi, care constă într-o împletire cu totul aprte a seriei culturale cu cea economică, a energiei naţionale încordate cu o extraordinară presiune a etnocraţiei imperiilor orientale, ca în Transilvania.

Presiunea imperiilor se izbea aici de marele val al revoluţiilor naţionale şi a marii "revoluţii atlantice" (capitaliste). În străfulgerarea acestor izbiri zărim o clipă figura crucificată a Craiului munţilor, Avram Iancu. Epoca modernă la români poartă sigiliul acestei personalităţi tragice şi secolul nu poate fi înţeles fără prezenţa lui tutelară.

---

[1] cf. A. G. Frank, *L'accumulation dependente*, în A. Grunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975, p. 170.

[2] M. Eminescu, *Pătura superpusă*, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938, p. 185.

[3] cf. C. C. Giurescu, *Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei româneşti până la 1848*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 168.

[4] Ibidem.
[5] C. C. Giurescu, op. cit., p. 178; cf. şi C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, ed. a III-a, Bucureşti, 1946, p. 420.
[6] cf. Emil Vârtosu, *1821*, p. 141-143, apud C. C. Giurescu, op. cit., p. 182.
[7] Ibidem, p. 182.
[8] C. C. Giurescu, op. cit., p. 184.
[9] Ibidem.
[10] Ibidem, p. 217.
[11] Ibidem, p. 184.
[12] Ibidem, p. 185.
[13] W. Sombart, *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926, p. 94.
[14] C. C. Giurescu, op. cit., p. 203.
[15] Ibidem.
[16] W. Sombart, op. cit., p. 95, 96.
[17] C. D. Gherea, *Neoiobăgia*, în Opere, vol. IV, Editura Politică, Bucureşti, 1977, p. 48 (subsol).
[18] Asupra procesului istoric de constituire a "lucrătorului colectiv", ca "mecanism social" de ansamblu al capitalului în forma primitive, cf. K. Marx, *Capitalul*, *Critica economiei politice*, vol. I, ed. a IV-a, Editura Politică, Bucureşti, 1960, p. 358 - 378.
[19] cf. L. Pătrăşcanu, *Reforma agrară în România Mare şi urmările ei*, în Studii economice şi social-politice. 1925-1945, Editura Politica, Bucureşti, 1978 (Ponderea proprietarilor absenteişti în report cu marea proprietate era de 53,7%; p. 45; cf. și p. 74). În perioada interbelică, cel care a cercetat noul mod de manifestare a paradoxului sociologic a fost V. Madgearu, vis-a-vis de problema industrializării. Pe de o parte, existența unei agriculturi extensive nu permite dezvoltarea unei industrii a "bunurilor de capital" (nu exista o piață internă care să asigure asimilarea output-urilor sale), pe de altă parte, dezvoltarea agriculturii în forme şi direcții intensive nu este posibila fără o dezvoltare corespunzătoare a unei asemenea industrii. Madgearu arăta că paradoxul nu poate fi înlăturat prin acțiuni brutale constând din sacrificarea unuia din termeni în favoarea celuilalt (industrie versus agricultură). El susține ideea realizării unei echivalențe doctrinar-pragmatice a celor două sectoare. În cazul capitalismului occidental ieşirea din paradox a fost posibilă prin cucerirea, crearea de piețe exogene, care au permis dezvoltarea producției de tip industrial ca urmare a împingerii țărilor din "periferie" la statutul de țări-surse de materii agricole. Era astfel posibil avântul industriilor producătoare de bunuri de capital, care treptat au atras şi agricultura internă în sfera pieței lor de desfacere. Condiția atragerii agriculturii în sfera industriei era existența pieței externe, altfel cele două sectoare s-ar fi "blocat" reciproc. În răsăritul Europei declanşarea procesului capitalist s-a făcut în condițiile inexistentei acestor piețe externe şi ca atare trebuia acționat pentru o politică de dezvoltare concomitentă a agriculturii şi a industriei. Un dezechilibru al raportului celor două sectoare duce la paradox sociologic. Un efect al unei asemenea stări este apariția suprapopulației rurale. Unde poate fi asimilată aceasta? În industrie nu se poate, deoarece aceasta implică necesitatea unor piețe externe de cerere "exogenă", întrucât cea internă (economico-țărănească) nu poate asimila bunurile de capital. În

agricultura? Da, dar cu condiția dezvoltării intensive a acesteia, ceea ce ar duce la o capacitate de asimilare naturală, organică a bunurilor de capital, deci la expansiunea pieței interne a industriei "bunurilor de capital". Pentru aceasta e nevoie de o politică echilibrată a prețurilor si de dezvoltarea unor instituții de credit agricol. În plus, populația artificial asimilată în industria de bunuri de capital trebuie reorientată spre agriculturi intensive (V. Madgearu, *Evoluția economiei româneşti după războiul mondial. Independența economică*, Bucureşti, 1940, in special cap. V, VI, VII).

Capitolul IV
Transilvania între două proiecte. Doua sisteme etnocratice: Fanarul şi stăpânirea dualistă[1]

1. Hinterland al imperiului dualist (etnie periferială) sau matcă a statului românesc modern?

Transilvania este un "eşantion" cât se poate de reprezentativ pentru studiul confruntării dintre *capitalismul nou*, cu tendinţele lui spre unificare a pieţelor, şi "vechiul regim" care avea aici un caracter profund etnocratic, rezemat pe elite străine de elementul etnic românesc şi potrivnice acestuia. Aşa se face că, mai ales aici, expansiunea capitalismului modern îmbracă forma revoluţiei naţionale profunde şi preia în albia lui până astăzi tensiuni etnice care, la rândul lor, sunt ecoul marilor clivaje între cele două tipuri de sisteme mondiale: imperiile vechi şi capitalismul modern.

Înţelegerea chestiunii capitaliste este practic imposibilă în absenţa clarificărilor asupra esenţei vechiului regim care era aici *antiromânesc* şi *antiortodox*. Transilvania este zona în care afirmarea capitalismului modern se realizează în acelaşi curent istoric cu afirmarea identităţii naţionale a poporului român din cadrul acestei provincii româneşti. Fiindcă în Transilvania "vechiul regim" a fost, totodată, un regim de *segregare etnoreligioasă*. Românilor li se atribuia statut de inferioritate doar pentru că erau… români. Bisericii lor i se rezervase statut de biserică schismatică pentru că era ortodoxă. Curiozitatea noului curent istoric în Transilvania provine, aşadar, din aceea că, aici, preoţii ortodocşi, tribunii revoluţiei naţionale şi, deopotrivă, corifeii unei şcoli de restauraţie spirituală (a tradiţiilor romane) sunt, totodată, agenţii "noului regim naţional şi capitalist".

Cultura critică a îmbrăcat aici o formă deopotrivă resurecţională şi, în straturile înalte, s-a afirmat chiar într-o exprimare teologică din care s-a născut Biserica greco-romană, care se va ţine de ritul ortodox, dar va recunoaşte autoritatea scaunului papal. În faţa curentului de progresivă pătrundere maghiară în Transilvania, românii, din populaţie romanică şi autohtonă, devin populaţie contestată, iar Biserica ortodoxă, din religie imperială la Bizanţ, devine religie "urmărită" în acest "coridor" european unde statului maghiar i se conferise

funcţiune misionară de stat tampon în toată regiunea, ceea ce va conduce oarecum la accentuarea tendinţei etnocratice în toată aria, încât populaţia românească îşi va face din biserica Bizanţului instrument al unei "autonomii de margine", izbutind astfel să-şi păstreze fiinţa în condiţiile în care nu putea să beneficieze de protecţia "statului universal". Aici, la marginea imperiului, Bizanţul după Bizanţ era prea slab pentru a-şi întinde mâna protectoare asupra localnicilor. Biserica imperială la Bizanţ devine o biserică pribeagă în Transilvania, iar neamul românesc intră, cu ea cu tot, în lunga confruntare cu *robia străină*. Va trece multă vreme până când, în urma valurilor repetate de lupte transilvănene, românii din această arie vor izbuti, cum se exprima Sextil Puşcariu, "să-i recucerească definitiv pe cuceritorii lor vremelnici". Conquista începută cu o mie de ani în urmă se încheie cu reconquista sfârşitului de mileniu. Mobilul era "recucerirea ţării": "Noi vrem să ne unim cu ţara", era gândul colectiv rostit în cadenţa timpului istoric de români la Alba Iulia. Să fie acest act legitim de recucerire a ţării *uzurpate* un act "contrarevoluţionar", cum apare în schema timpului dominant a unui marxist precum Engels!?

Este curios cum interpretează Engels criza naţională în Imperiul austriac din care se vor declanşa revoluţiile de la 1848. El va legitima reacţia maghiară, deşi "nobilimea maghiară" va invoca sistematic istoria medievală a statului maghiar, reînviat de politica imperială a lui Leopold, după bătălia de la Mohacs. În schimb, el îi va eticheta drept reacţionari şi "lipsiţi de orice capacitate de acţiune istorică" atât pe slavii de sud cât şi pe românii şi saşii din Transilvania. Curios pentru acest al doilea întemeietor al materialismului istoric este faptul că judecata lui devine aproape *ecoul* acelor pretenţii ale nobilimii maghiare de a-şi "recupera privilegiile constituţionale *câştigate* în 1222". Din nefericire, acele privilegii au fost întreţesute cu reglementări de segregare antiromânească cât se poate de bizare. O spune A. Papiu-Ilarian: "De la început şi până în zilele noastre, în curgerea amară de o mie (1000) de ani, românii… de abia lăsară vreo ocazie nefolosită fără să apuce arma răzbunătoare contra jugului străin (…). Paginile istoriei sunt pline de revoltele ţăranilor (*tumultus rusticorum*). Istoria şi legile ţării, scrise de unguri, numai sub nume de *hoţi* şi *tâlhari* cunosc pe români. În istorie, în decrete şi legi, nu odată se vorbeşte de stârpirea lor. Ba Sigismund,

regele ungurilor, propuse în Consiliul de la Luca, la 1429 ca să se extermine până şi românii din Principate, împreună cu voievozii lor, ca unii ce sunt credincioşi nimănui şi trăiesc numai din *furtişaguri şi prăzi*"[2]. Ce înțeles capătă ridicarea românilor la 1437, ori a obidiților români şi secui ridicați la 1514? Oare *Unio Trium Nationum* nu fu urmarea acelei *tumultus rusticorum* de la 1437, prilej cu care această "treime afurisită", "încheiată cu scop declarat de a ține pe români în *servitute perpetuă* şi a-i *stârpi chiar*", va deveni "*temeiul dreptului public al Transilvaniei* pentru peste *patru sute de ani*". Este a doua escaladă a *conquistei* asupra drepturilor românimii transilvănene, pentru ca după 1514, vechiul *regim etnocratic* să le ofere țăranilor români şi *carta lui Verböczi* care consemnă că "țăranul nu are nimic afară de simbria muncii sale".

În "legile țării", edictate pe temeiul acelui *Unio Trium Nationum*, "popii români se chiamă hoți şi tâlhari şi se pot prinde la simplul prepus"[3]. Renumitul mitropolit Sava Brancovici "se scotea" din temnița în care fusese aruncat – "la toată vinerea de-l bătea cu toiege până ce muri"[4]. Desigur, Engels nu citise, neputând să coboare (sau refuzând) din înălțimea pe care i-o asigura viziunea timpului dominant, legiferările relative la români, acele "*de latrociniis Valachorum; de extirpatione racicitus populi valachici; de valachorum progenie a stirpe delenda* (adică "despre lotriile românilor, despre stingerea şi stârpirea, din rădăcini, a gintei române" etc., etc.). Probabil că de pe înălțimea podişului timpului dominant, faptul că un cap de român omorât făcea 40 de florini ungureşti, nu prezenta vreo semnificație anume, mai ales că un atare fapt se încadra în procesul de "dispariție", conform acestei scheme marxiste, a unor asemenea popoare cărora li se pusese eticheta de "contrarevoluționare". Dar aplecându-ne asupra textului engelsian cu o metodă de cercetare pe care Althusser o numise "lectură simptomatică" vom izbuti să înțelegem câte ceva din modul în care acest *timp dominant* (imperialist) a lucrat în chestiunea românilor şi slavilor de sud împiedicând şi nu grăbind "marea tranziție" în această Țară Românească a Transilvaniei.

2. Teoria engelsiană a predominării etnocratice. Marxismul, ideologie de justificare a terorismului în Europa Centrală?

"Noi, împreună cu polonezii şi maghiarii putem salvgarda revoluţia numai recurgând la terorismul cel mai intransingent împotriva acestor popoare slave. ...luptă de exterminare şi terorism necruţător – nu în interesul Germaniei, ci în interesul revoluţiei!" (Engels)

Propunându-şi să explice istoria relaţiilor dintre diferitele popoare ale imperiului habsburgic, Engels vorbeşte despre o mişcarea de "*infiltrare*" a *popoarelor migratoare* şi a *populaţiilor mişcătoare,* pe diverse valuri ale istoriei, în "masa compactă a populaţiilor slave de sud". Când vorbeşte despre *infiltrare* Engels, cu tot caracterul fals al tezei sale privitoare la împărţirea popoarelor în "revoluţionare" şi "contrarevoluţionare", nu va putea ignora faptul că această infiltrare nu a schimbat *compoziţia demografică* a maselor de slavi ci doar regimul dominaţiei, permiţând, altfel spus, elementului infiltrat să predomine asupra populaţiilor native, sedentare. "În această *masă compactă* de slavi s-au *infiltrat* dinspre *apus* germanii, iar dinspre *răsărit* maghiarii"[5]. Iar când se referă la proporţia dintre populaţiile native şi cele infiltrate reiese şi mai clar înţelesul *regimului de predominare*: "Teritoriul locuit exclusiv de maghiari nu reprezintă nici a treia parte din întreaga Ungarie şi Transilvanie…"[6]. În altă parte Engels se referă din nou la regimul de predominare: "… nobilimea feudală germană şi burghezimea germană dominau împreună asupra seminţiilor slave asuprite…"[7]. "Austria germană" şi deci imperiul habsburgilor se formează din "uniunea împotriva slavilor"[8], deci tot în procesul de constituire a unui *regim de predominare imperială*. Din acţiunea convergentă de *infiltrare* şi de constituire a unui *regim de predominare*, se va naşte imperiul Europei Centrale: "…În Ungaria, maghiarii au dus aceeaşi luptă ca şi germanii în Austria germană. Germanii care s-au *infiltrat* (s. n.) printre barbarii slavi şi arhiducatele Austria şi Stiria *s-au unit* (s. n.) cu maghiarii care s-au *infiltrat* şi ei, la fel, printre barbarii slavi până la Letha…*Interesele lor erau aceleaşi* (s.n.), căci şi adversarii lor erau aliaţii fireşti. Alianţa dintre maghiarii şi germanii Austriei era o necesitate…"[9]. Într-un alt text, Engels, chiar dacă printr-un înţeles deosebit de cel corect istoric, va lumina ideea predominării recurgând la raporturi numerice între masele populaţiilor respective: "… cei 8 000 000 de slavi au trebuit să îndure 8 secole

jugul impus de cei 4 000 000 de maghiari…”[10]. Dacă în ceea ce priveşte *descrierea* proceselor de subjugare a unor populaţii locale, având caracter de societăţi sedentare, agricole, de către *populaţii mişcătoare*, procese care au constat în infiltrare şi acţiune de *predominare*, Engels izbuteşte să reflecte corect situaţia istorică, în schimb, în ceea ce priveşte semnificaţia atribuită de el acestor regimuri de predominare el ilustrează una dintre formulele de gândire etnocratică cele mai grosolane. Astfel, referindu-se la slovaci, cehi, croaţi, dalmaţi, moravi etc., Engels se arată surprins că aceste popoare vor să se formeze ca naţiuni puternice…: “începând din secolul al XI-lea, ei au pierdut ultima speranţă de independenţă politică şi au ajuns parte sub dominaţia germană, parte sub dominaţia Veneţiei, parte sub dominaţia maghiară. Şi din aceste zdrenţe ferfeniţite vor să înjghebeze o naţiune puternică, independentă, viabilă”[11]. Printr-o neînţelegere a funcţionării regimului imperial al muncii sociale şi neţinând seama de *furtul de plusprodus* pe care se bazează orice imperiu şi nici de forma de exploatare (parazitară) etc., utilizată de *păturile superpuse* imperiale în raport cu populaţiile agricole exploatate în regim de extorcare a plusprodusului, Engels va ajunge la două concluzii stranii:

a) într-o primă concluzie Engels va vorbi despre “civilizarea” popoarelor asuprite de către asupritori. Or, chiar teoria marxistă îşi făcuse ax din ideea că orice asuprire reduce avuţia economică şi şansa de “civilizare” a claselor şi populaţiilor asuprite. Bizareria este să constaţi că Engels nu se sfieşte aici să intre în conflict cu propria sa filosofie istorică;

b) în a doua concluzie, derivată din teza caracterului “progresist” al regimului de predominare germano-maghiară asupra populaţiilor imperiului habsburgic, Engels va susţine teza revoluţiei prin “exterminare”.

Mirându-se că slavii vor să fie independenţi, Engels conchide: “şi toate acestea drept mulţumire pentru faptul că germanii şi-au dat osteneala să-i civilizeze pe îndărătnicii de cehi şi sloveni şi să introducă şi la ei comerţul, industria, o agricultură mai productivă şi cultură!”[12].

“… Noi, împreună cu polonezii şi maghiarii putem salvgarda revoluţia numai recurgând la terorismul cel mai intransigent împotriva acestor popoare slave”[13]. În numele revoluţiei el va preconiza o “luptă

de exterminare şi terorism necruțător – nu în interesul Germaniei, ci în interesul revoluției!”[14].

Toate aceste concluzii ale lui Engels sunt produsul adoptării unei anumite concepții despre *timpul istoric*, o concepție în care se revarsă încă iluziile unui ***evoluționism liniar*** de tip expansionar, care va prelua, în concepția marxistă a lui Lenin şi Troțki, forma idologiei unui *navetism revoluționar*, în lumina căruia revoluția va trebui exportată dintr-o țară-nucleu, în acest caz Rusia bolşevică, din stație în stație, peste voința şi particularitățile unei mari diversități de popoare, destine istorice, ritmuri, voințe, culturi etc.

3. Marxism etnocratic

În Răsărit, aşadar, marxismul însuşi îmbracă o formulă etnocratică, adică preia o bizară orientare antiromânească şi deopotrivă potrivnică slavilor de sud. Este cât se poate de curios că Engels intuieşte diferențierea Europei în trei trepte de dezvoltare, dar nici aceste decalaje nu-i spun ceea ce ar trebui. El va vorbi despre “superioritatea marilor națiuni istorice din Apus” față de Germania şi Ungaria şi despre “superioritatea” acestora față de popoarele slave din sud, ridicând astfel *ideea etnocratică* la rang de *principiu istoriografic*. Engels schița desenul unei Europe cu trei regimuri cronologice, una în aria nord-atlantică, alta în regiunea Elbei şi alta în sud-est, dar şi această situație va fi tălmăcită în conformitate cu ideea *timpului unic*, aşezat sub marca superiorității națiunilor apusene şi central-europene (Mitteleuropa) față de națiunile răsăritene. Condiția de superioritate a acestor națiuni devine, în viziunea lui, temeiul legitimării unei *revoluții abstracte* în care au loc şi “terorismul” şi “exterminarea popoarelor”. Cineva ar putea susține că Engels împărtăşea aceste teze din perspectiva *cetățeanului german* care sprijinea formarea statului național burghez german şi lucrul acesta ar fi adevărat, dar acest aspect nu schimbă semnificația mai generală a tezelor sale. Ne vom aminti că, aproximativ prin aceeaşi filosofie, E. Lovinescu va îmbrățişa teza “exterminării” din cultura națională a *literaturii rurale* pe motiv că nu este… urbană şi deci … “progresistă”. În raport cu care criterii?! Evident, în conformitate cu aceeaşi idee a unui *timp istoric unic*, timpul *superiorității structurilor moderne*. Este foarte interesant că odată cu emigrarea lui Marx şi

Engels în Anglia, *vederea engelsiană* asupra *lumii sud-est europene şi central europene* se va modifica. Schimbând *locul de observaţie* Engels îşi va modifica şi viziunea. Iată ce scrie el în legătură cu aceleaşi “mase slave”, pe care până ieri le socotise contrarevoluţionare şi faţă de care, de la înălţimea unui *timp unic al revoluţiei burgheze*, enunţase chiar ideea “terorii” şi “exterminării” :

“… Cât priveşte progresul civilizaţiei în general, cine sunt purtătorii lui în toate părţile Turciei europene? (…) ; este o realitate de netăgăduit că peninsula denumită în mod obişnuit Turcia europeană constituie bunul firesc al rasei slavilor de sud”[15].

Tot Engels scrie acum : “… slavii de sud sunt, în districtele din interiorul ţării, unicii purtători ai civilizaţiei…”[16]; “Cert este – scria Engels în *Problema turcă*, în aceiaşi perioadă – că de turci trebuie să scăpăm. A spune însă că acest lucru poate fi făcut numai înlocuindu-i prin ruşi şi austrieci înseamnă a spune totodată că actuala configuraţie politică a Europei va dura veşnic. Dar cine se va încumeta să facă o asemenea afirmaţie?”[17].

4. Naţiuni şi imperii

Istoria nu este material pentru ilustrarea unor scheme abstracte cu care ne putem deplasa de pe un meridian pe altul. Procesul complex al istoriei nu va da niciodată dreptate *schemelor dominante*. Secolul al XIX-lea, la care se referă Engels, este pentru această parte de Europă, secolul în care se desfăşoară un *proces de lungă durată, procesul revoluţiilor naţionale şi al edificării statelor naţionale* pe ruinele fostelor *imperii orientale şi central europene (Mitteleuropa)*. Acest proces de lungă durată este evident legat, în Europa de sud-est, în principal, de două forţe – ***vârfurile burgheze ale claselor de sus şi masele largi ţărăneşti***, a căror încordare de a ieşi din vechile constrângeri exercitate de un aparat imperial se întâlneşte cu tendinţa vârfurilor burgheze de a depăşi aceleaşi cordoane ale vechii ordini spre a lăsa să se dezlănţuie forţele libere ale noii economii. Din punct de vedere juridic şi politic momentul primeşte o consacrare în Tratatul de la Versailles, care, cum bine demonstrează Gusti, consemnează biruinţa Ideii Naţionale.

“*Anul 1919, scrie D. Gusti, întemeietorul unei noi ştiinţe europene – ştiinţa naţiunii – , va însemna o dată memorabilă în*

istoria universală. În acest an s-a dat sentinţa definitivă în uriaşul proces istoric între stat şi naţiune, care, deschis de decenii, s-a judecat în cursul războiului mondial. Asistăm la înscrierea unui însemnat capitol istoric: la o înmormântare şi la o înviere. Statul vechi, veşnic agresiv şi cuceritor, bazat, înăuntru şi în afară, pe simpla putere brutală, a murit, iar statul nou, întemeiat pe o idee, pe ideea naţională şi democratică i-a luat locul. În esenţă, la baza războiului stăteau faţă în faţă două concepţii. ***Puterile centrale*** *afirmau că statul este singura şi adevărata unitate socială, iar războiul mondial a fost ocazia de a ilustra această teză şi de a consacra deci sfârşitul epocii naţionalismului. Acestei concepţii tradiţionale, conservatoare, a statului, i s-a opus una revoluţionară, aceea a* ***puterilor înţelegerii*** *(s. n.), care afirmă că singura şi adevărata unitate socială este naţiunea şi nu statul. În lupta crâncenă dintre aceste două concepţii a ieşit victorioasă aceea a puterilor înţelegerii. Victoria finală a principiului naţional înseamnă începutul unei noi ere de legislaţie internaţională (...). Toate aspiraţiile naţionale bine definite – declară solemn Wilson în punctul 4 al mesajului din 12 februarie 1918 – vor trebui să primească satisfacţia cea mai completă. Întregul program al păcii, care s-a încheiat la Versailles este cuprins aci (...) . Astfel s-a născut o Europă nouă*”[18].

Mai departe Gusti operează distincţiile esenţiale dintre *popor* şi *naţiune* şi încheie formulând una dintre tezele esenţiale pentru cercetările de antropologia “relaţiilor inter-naţionale”: “*suveranitatea naţională* este o reacţiune împotriva doctrinei imperialiste a *suveranităţii poporului*”. Şi mai departe, în chestiunea consensului, Gusti face o remarcabilă precizare: “*În timpul războiului mondial, unanimitatea lumii politice luase poziţie împotriva* ***concepţiei imperialiste a puterilor centrale*** *(s. n.) de apărare a dreptului vechi public, care cuprindea, pe lângă nedreptatea exploatării politice a naţiunilor şi nedreptatea protectoratelor statelor mici din partea statelor mari*”[19]. Ori, dacă acesta este procesul obiectiv al istoriei, el trebuie să reprezinte *baza interpretării obiective* a “*istoriei moderne a Transilvaniei*”, încât într-un atare context se prăbuşeşte de tot postulatul unei ştiinţe sociale “liberă de valori”, împărtăşind modelul unui *timp unic*, universal, care ar trebui să fie acelaşi pretutindeni (vechea “mentalitate axiologică”). Să fie acest tip de “ştiinţă” bazată pe ideea *timpului unic*, împărtăşită azi de mulţi antropologi, sociologi,

istorici, economişti etc., reeditarea uneia dintre formele "cosmopolitismului naiv" cercetate la vremea respectivă de D. Gusti? "*Formele cosmopolitismului naiv, scrie sociologul român în 1919, sunt dintre cele mai variate, de la cosmopolitismul epicurean, care are un crez vagabond mercantil:* ***ubi bene ibi patria****, până la cosmopolitismul generos al stoicilor, care este caracterizat prin vorbele spuse de un exilat celebru pe patul de moarte:* ***patria este pretutindeni unde cineva moare pentru dreptate****. Cea mai cunoscută, răspândită şi în istoria doctrinelor sociale, susţinută formă, este însă cosmopolitismul pur uman, prin care se înţelege tot ce este reprezentativ genului omenesc:* ***res comunis omnium****; acest universalism umanitar a culminat, în concepţia veacului al XVIII-lea, în aşa-zisul drept natural şi etern, iar astăzi a găsit o expresie elocventă în manifestul intelectualilor, conceput de Romain Rolland şi care conţine următoarea frază:* ***Nous ne connaissons pas les peuples, nous connaissons le Peuple, le Peuple de tous les hommes, tous également nos frères****!*"[20]. Indiferent însă care tip de cosmopolitism dirijează demersul ştiinţei "liberă de orientări axiologice şi ideologice", ea ne apare ca o ştiinţă care restabileşte canalul revenirii pe scena ideilor a vechii concepţii împărtăşită şi promovată la vremea respectivă de puterile centrale.

5. Transilvania – suburbie a imperiului central european

Oricum ar fi, "la năvălirea ungurilor în Transilvania, românii formau aici un bloc etnic cu o individualitate bine definită şi cu o organizare politică destul de însemnată", despre care ne înştiinţează cronica scrisă de notarul regelui Ungariei. Limba romanică, creştinismul apostolic (cu "o mie de ani mai vechi" decât al populaţiilor stabilite în aceiaşi regiune, observa Mehedinţi), instituţii moştenite din epoca daco-romană (judele derivă din *judex*, ca şi judeţele care, grupate, se aflau sub administraţia unui duce sau voevod), sintetizate în *jus valachicum*, sunt numai câteva dintre trăsăturile la vedere ale acestei *unităţi etnice*. Odată asimilaţi la structurile frontierei, noii sosiţi şi-au început lucrarea în această parte de lume. *Începea istoria de o mie de ani a frontierei lor în Europa centrală*. Pe temeiul *sistemului feudal adoptat*, regele ungur, remarcă Mehedinţi, se considera "stăpân al întregului pământ ocupat, luându-şi

şi dreptul de a împărţi el «feude» după plăcerea lui"[21]. Regele va folosi acest instrument ca un mijloc tipic şi extrem de eficace pentru nevoile de înaintare a frontierei catolice şi de întindere a puterii ungare în teritoriile străpunse. Apare, iată, un foarte interesant fenomen de simbioză între nevoia de infiltrare a puterii maghiare şi imperativul de lăţire a catolicismului. Această simbioză este şi puterea şi slăbiciunea frontierei celei noi şi ea va colora epoca "marii tranziţii" în această zonă a Europei. Regii unguri vor folosi "trecerea la catolicism" ca mijloc pus în slujba puterii proprii şi nu neapărat pentru nevoile Bisericii apusene. "*Venirea ungurilor nu însemnase pentru români o catastrofă, la început. Greutăţile au început abia după creştinarea lor, deoarece barbarii ceilalţi se mulţumiseră cu un tribut, iar acum statul «apostolic» şi «feudal» începu a oferi ceva nou: trecerea la catolicism, pe de o parte, şi «feude» pe de altă parte. (...) Vom releva un singur lucru de mare însemnătate nu numai confesională, ci şi socială şi politică: regii Ungariei au legat titlul de nobil de catolicism şi n-au mai împărţit domenii decât celor care treceau la confesiunea catolică. Din cauza aceasta, o parte din fruntaşii românilor s-au lăsat ademeniţi să iasă din sfera vieţii lor naţionale şi, devenind catolici, s-au maghiarizat cu timpul, îngustând astfel pământul românesc în favoarea năvălitorilor. De unde la început ducele român Menumorut spusese limpede că nu va da nimic din ţărâna ţării sale (terra cum pugillo se daturum negabat), cu timpul, renegaţii, pentru titluri nobiliare, au scăzut patrimoniul autohton"[22]. Asistăm, iată, la fenomenul de metamorfozare a frontierei romane în atingere conjugată cu cele două nevoi de expansiune: dinastică şi „apostolică". Frontiera civilizatoare a Romei se preschimbă, astfel, într-o frontieră asediată, stârnind un proces care ameninţa să distrugă unitatea etno-religioasă formată în mod organic în jurul Carpaţilor. Dar tocmai această configuraţie capătă valoare de factor istoric decisiv pentru evoluţia acelei părţi a românităţii nord-dunărene, denumită Transilvania.*

Presiunea aceasta s-a propagat, în Transilvania, printr-o curioasă refracţie, o curioasă recompunere a frontierei romane, care astfel a devenit o frontieră locală. Se năştea, iată, frontiera româno-ungară şi acest proces a căpătat forma unei unităţi reconstituite în Transilvania (graţie atât "unităţii fizico-geografice" distincte de Panonia, cât şi unităţii etnice *a neamului care locuia Transilvania).*

"Fiind Transilvania o «unitate fizico-geografică distinctă față de câmpia panonică» (...), fiind ocupată de un neam deosebit, cârmuit de principii săi, după lupte cu maghiarii şi încuscrire (...), se ivi aici o formă politică la care ungurii nici nu se gândiseră: pe când în stepa Dunării de mijloc era un singur stăpân, aici mai apare un principat (...). «în cursul istoriei, scrie istoricul ungur Chelnoky Ieno, această situație particulară a ieşit mereu la iveală.» Fie «ca Dacie, fie ca principat, Transilvania a avut întotdeauna o istorie proprie» (...). Principele Transilvaniei avea dreptul să țină o armată deosebită; avea dreptul să dăruiască feude şi dreptul să judece. Alături de moneda deosebită, de unități de măsură deosebite, de ponderi deosebite, de vămi proprii, principele acesta era un fel de concurent al regelui Ungariei. Lucrul s-a văzut mai limpede decât oricând, la 1526, când principele Transilvaniei n-a ajutat pe regele Ungariei, ceea ce a şi adus nimicirea statului unguresc"[23]. Principatul Transilvaniei este, iată, şi el opera frontierei, a puterii de ripostă a străvechii frontiere romane (fixată ca bloc defensiv în cetatea Carpaților) la forma agresoare pe care o îmbrăcase, între timp, frontiera cea nouă. Scindarea vechii unități a frontierei romane prin stabilirea ungurilor, care au rupt astfel romanitatea orientală de cea apuseană, a primit o ripostă extrem de viguroasă prin care se reafirmă puterea de sinteză, creatoare de stat, a frontierei romane, în cadrul moştenirilor sale. Această ripostă s-a numit principatul (sau voievodatul) Transilvaniei. El este, iată, creația frontierei romane, altminteri spus, forma de apărare a romanității orientale a Transilvaniei, cu toate caracteristicile ei specifice: limba romanică, creştinismul ortodox într-o formulă pe care Mircea Eliade a încadrat-o în categoria mai largă a "creştinismului cosmic", tradiția juridică daco-romană transmisă prin *jus valahicum* în formula voievodatului Transilvaniei etc. Marea tranziție este ininteligibilă în Transilvania, în afara acestei funcții ce revine factorului românesc în cadrul de neastâmpărate confinii militare şi ideologice ale Europei Centrale.

6. Transilvania ca "periferie" (hinterland). Problema capitalismului autocentrat din această provincie

Transilvania se afla, iată, la răspântia a două proiecte istorice. Dacă interregnul dualist ar fi continuat, Transilvania ar fi devenit un

hinterland al Ungariei. Epoca de interregn a durat puţin aici şi anume doar cât a durat dualismul austor-ungar. Când acesta s-a încheiat, la 1918, capitalismul din Transilvania, indiferent de specia lui etnică, a beneficiat şi de protecţia "statului naţional", ceea ce i-a sporit şansele. În momentul în care "protecţia statului" poate funcţiona, capitalismul capătă şi el progresiv o certă orientare autocentrată. Este cazul capitalismului din Transilvania al cărui destin a atârnat de "unicul deznodământ" la chestiunea transilvăneană. Fiindcă această provincie a oscilat între poziţia ei de *zonă pivot* în statul român sau de *hinterland* ("periferie") a[l] Budapestei. Pentru a înţelege şansele extraordinare pe care le-a dobândit capitalismul din această provincie prin integrarea ei în statul român este suficient, de pildă, să urmărim analizele pe care le face Simion Mehedinţi *rapidei dezvoltări a Transilvaniei "sub privegherea statului român"*. Numărul şi capitalul societăţilor autonome din Transilvania cunosc o creştere impresionantă, după cum urmează:

Anii	Nr. societăţilor	Capitalul social
1919	231	190.446.000
1923	468	1.571.077.000
...	...	...
1936	554	4.383.985.000
1937	568	4.449.062.000

Producţia de cereale a cunoscut şi ea creşteri spectaculoase (numai la porumb, de pildă, a crescut de la 8,1 quintale la hectar în 1921, la 16,0 quintale la hectar în 1938). Producţia totală a crescut de la 17.922.000 quintale la 34.377.000 quintale. Explicaţia stă în două serii de cauze: a) istorice ("*Transilvania forma o unitate istorică şi economică, deosebită de Ungaria, având nu numai titlul de Principat, apoi Mare Principat (...), dar şi monedă deosebită, ponderi deosebite, unităţi de măsură deosebite şi chiar un tarif vamal deosebit*"[24]; b) etnografice şi etnoeconomice ("Înflorirea aceasta era întemeiată pe faptul că Transilvania avea o largă piaţă de desfacere în Principatele de sub Carpaţi: Moldova şi Muntenia sau Ţara Românească. Cifrele următoare arată chiar celor miopi că Transilvania era îndreptată cu faţa spre Răsărit, adică spre ţările româneşti, nu spre Ungaria. (...)

1938	Principatele române şi provinciile Turciei	Ungaria şi provinciile Austriei
Export	2.995.091	89.144
Import	4.157.055	172.408.

"Şi această stare de lucruri a durat până în secolul al XIX-lea, când ungurii, folosindu-se de slăbirea Austriei, au izbutit să desfiinţeze principatul Transilvaniei, anexându-l la 1867 Ungariei"[25].

A fost suficientă, iată, o modificare a configuraţiei frontaliere a zonei pentru ca starea generala a regiunii sa se modifice. Înaintarea frontierei dualiste în Transilvania a provocat un declin general al provinciei. ("Urmările au fost aproape catastrofale. Ungurii voind să facă din Budapesta un mare centru industrial, au întrebuinţat toată autoritatea statului ca să favorizeze elementul maghiar"[26]). Înaintarea frontierei dualiste a însemnat şi o răsturnare a condiţiei economice a provinciei. *Frontiera aceasta are o esenţă etnocratică*. Înaintarea ei a relansat în toată zona transilvaneană *practicile etnocratice* de tip *subimperialist*. "*În 1906, parlamentul unguresc a votat o lege care subordona crearea oricărei întreprinderi industriale de aprobarea prealabilă a ministerului respectiv. După mărturisirea subsecretarului de stat Szterenyi, scopul acestei legi era să dea de lucru muncitorilor de rasa maghiară, prin înfiinţarea de fabrici, cu condiţia ca 75% din lucrători să fie maghiari*"[27].

Paradigma frontierei dualiste era cea suburbială şi ea a modificat configuraţia Transilvaniei folosind în acest scop un instrument pe măsură: etnocraţia. Într-un timp record, după anexarea dualistă, Transilvania a fost transformată în "periferie" locală a metropolei central-europene.

Frontiera dualistă are aşadar o esenţă etnocratică şi dispreţul iredentiştilor faţă de români ("valahi impuţiţi") o atestă. Înaintarea acestei frontiere a fost dezastruoasă pentru Transilvania, astfel încât teoria că scurta dominaţie dualistă şi mai lunga dominaţie habsburgică ar fi avut efecte pozitive sunt produsul unei ciudate neînţelegeri. *Aşa cum am văzut, prosperitatea Transilvaniei este legată de orientarea economică a Transilvaniei cu faţa spre celelalte ţări româneşti, care au furnizat piaţa produselor transilvănene, oferind singurul spaţiu de valorificare semnificativă a muncii transilvănene. Prosperitatea ei, datorată tocmai acestei orientări, a permis dezvoltarea oraşelor şi*

deci o civilizaţie urbană. Exact această prosperitate a fost anulată de îndată ce orientarea Transilvaniei a fost schimbată spre un alt centru de gravitaţie. Lucrul acesta a fost demonstrat de Simion Mehedinţi şi noi nu facem decât să-l reluăm aici. "*Scopul şovinist a fost în parte atins, dar preţul acestei experienţe a fost ruinarea industriei din Transilvania (...) Din 2.643 de întreprinderi industriale, având mai mult de 20 lucrători, Budapesta cuprindea 1.296, adică aproape jumătate, pe când în Transilvania, odinioară atât de înfloritoare, rămăsese numai cu 382. Astfel, Transilvania, a cărei individualitate creatoare şi înlesnise să aibă o influenţă preponderentă în ţările dunărene, a fost redusă de guvernele ungureşti la rol de provincie vasală, de simplă trimiţătoare de materii prime pentru industria mare centralizată împrejurul Budapestei*"[28]. Observăm, aşadar, că perioada dualistă în Transilvania are aceeaşi *esenţă sociologică* cu secolul fanariot în Principate, aceea de a impune provinciei un regim suburbial, care în loc de a stimula afirmarea unui popor (în acest caz, cel românesc) îl blochează, ba chiar îi ameninţă fiinţa etnică aşa cum se vede din programele etnocratice de maghiarizare forţată a zonei, pe toate căile şi cu orice mijloace. Numai durata e diferită în cele două cazuri. *Stăpânirea dualistă a transformat Transilvania în periferie (hinterland) a(l) unei metropole central europene, departe de a-i fi adus vreun efect civilizator cât de mic, cum pretinde propaganda dualistă prin continuatorii acesteea*.

A doua prejudecată răspândită între români de către *propaganda colonialistă mitteleuropeană* a fost tocmai aceea că *stăpânirea dualistă ar fi adus prosperitatea şi creşterea civilizaţiei în Transilvania*. Or, lucrurile au stat exact pe dos. *Această stăpânire a provocat o rapidă dez-industrializare a provinciei şi o decapitalizare a întreprinderilor româneşti. Totul s-a făcut cu ajutorul unei politici etnocratice, de dominaţie a elementului străin asupra celui românesc*. "*De aceea, căderea imperiului ce se chemă Austro-Ungaria a adus cu sine, între altele, şi emanciparea Transilvaniei. Căpătând din nou vechiul ei spaţiu vital, provincia din centrul României a început iarăşi a înflori, îndoindu-şi, în timp de numai două decenii, producţia agricolă, sporind numărul societăţilor de la 231 la 268, iar capitalul de la 190.446.000 lei la 4.449.060.000 lei, adică de 20 de ori mai mare. Renaşterea economică a Transilvaniei, după ce şi-a căpătat rolul ei istoric în cuprinsul neamului românesc, e dovada cea mai*

lămurită că provincia din mijlocul ţării formează o unitate organică cu restul Statului român”[29].

Ceea ce uită omul supus jocului colonialist al propagandei de toate culorile se referă la puterea acesteia de a escamota adevăruri istorice şi sociologice foarte apropiate de noi. Un asemenea adevăr istoric vizează atât de ciudatul decalaj între Muntenia şi Transilvania şi omul cade uşor pradă unei eronate interpretări propagandistice a acestui decalaj. “*Vedeti?!, ni se spune. A fi în Muntenia, deci în România, este totuna cu a trăi rău, pe când a trăi în Transilvania, deci în spaţiul fostului sistem dualist, e totuna cu a trăi bine*.” Această judecată escamotează două “adevăruri istorice” şi pune în locul lor un sofism. Adevărurile escamotate sunt: a) căderea Munteniei nu se datorează apartenenţei la “spaţiul românesc”, ci lungului secol fanariot, pe de o parte, şi exploatării fiscal-comerciale în care provincia valahă a fost împinsă imediat după aceea; b) creşterea şi deci prosperitatea Transilvaniei nu este consecinţa integrării în spaţiul economic şi etnopolitic dualist (austro-ungar), ci, chiar dimpotrivă, este consecinţa directă a orientării sale economice cu faţa spre principatele române şi alte câteva provincii dunărene sau turceşti, deci a integrării economice şi etnopolitice în spaţiul românesc. Escamotarea acestor două adevăruri istorice permite propagandei antiromâneşti să activeze cunoscutul sofism: “a fi în spaţiul austro-ungar înseamnă «civilizaţie», prosperitate, moravuri superioare etc., pe când a fi în spaţiul românesc înseamnă semibarbarie, moravuri fanariote şi sărăcie”. Vedem, iată, că înaintarea frontierei dualiste a însemnat declin economic pentru Transilvania concomitent cu punerea în funcţiune a celui mai persistent sofism al propagandei dualiste şi revizioniste.

Dualismul austro-ungar a avut, aşadar, pentru Transilvania acelaşi tip de efect (perioada scurtă a atenuat amplitudinea catastrofei) cu cel pe care, în celelale două Principate, l-a avut secolul fanariot. *Dualismul şi sistemul fanariot sunt fenomene de acelaşi tip. Ele caracterizează în esenţa lor, sistemul suburbial, capabil să inducă grave devieri de la linia occidentală de evoluţie, ba chiar să blocheze afirmarea istorică a unui popor.*

[1] Acest capitol a fost întâi publicat în "Sociologia şi geopolitica frontierei", vol I, Ed. Floare Albastră, Bucureşti, 1995, unde am schiţat ipoteza tranziţiei blocate în corelaţie cu problematica frontierei.
[2] cf. Al. Papiu Ilarian, prefaţă la textele despre răscoala lui Horea, în volumul al III-lea al "Tezaurului de monumente istorice pentru România".
[3] Ibidem.
[4] cf. Al. Papiu Ilarian
[5] *Opere*, vol.6, p.175
[6] ibid.,191.
[7] ibid., p.182.
[8] ibid., p. 182-183
[9] p. 182-183 citat şi de P. Puţuri, în *Îndemn la creaţie*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p. 109.
[10] Engels, ibid., p. 309.
[11] p. 306-307.
[12] p. 308.
[13] Ibid., p.318.
[14] Ibid., p. 319.
[15] Ibid., p. 28.
[16] p. 36.
[17] cf. IPP, p. 126, citatul din Engels, în ibidem, p. 28.
[18] cf. D. Gusti, *Sociologia naţiunii*, în *Opere,* vol. IV, p. 10.
[19] ibid, p. 27.
[20] ibid, p. 31.
[21] Ibid., p. 236.
[22] Ibid., p. 237
[23] Ibid., p. 238.
[24] Ibid., p. 221.
[25] Cf. şi A. Moga, *L'orientation economique de la Transylvanie*, în «Revue de Transylvanie»' 1940, p. 96, apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 221.
[26] Ibid., p.221.
[27] A. Moga, op. cit., apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 221-222.
[28] A. Moga, apud. ibid., p. 222.
[29] S. Mehedinţi, op. cit., p. 223.

Partea a III-a

Cultura eroică

Capitolul I
Interregnul occidental. Cultura senzualistă

1.Configurație și schimbare.
Serii de conduite, tipuri sociale și figuri reprezentative

Începând cu secolul al XIV-lea şi până în secolul al XVI-lea Europa occidentală este zguduită de o criză profundă şi complexă, care s-a generalizat cuprinzând treptat toate sferele societății. Ea a atins populația, cultura materială şi spirituală. Rând pe rând agenții lumii vechi - imperiul, regii, papalitatea, cavalerii - eşuează în tentativa de a salva structurile vechii Europe. O stare de interregn se instaurează peste lumea europeană şi orizonturile previziunii se întunecă. Vor trebui să apară agenți istorici noi spre a scoate Europa din aceasta criză. Ei vor înălța nu numai o nouă cultură materială (noi producții), ci şi o nouă cultură spirituală - o nouă paradigmă, un nou tip de raționalitate. Această prefacere axiologică, care va şi deveni temelia noii Europe, este, în esența ei o extraordinară maree religioasă, o continuă alternare de fluxuri şi refluxuri ale trăirii religioase la scara Europei occidentale întâi, crescută treptat spre Europa centrală şi răsăriteană şi până dincolo de Atlantic, într-o teribilă revărsare a frontului acestuia de val religios care purta pe creasta lui o uriaşă populație spre țărmul Pacificului. Conduitele sociale vor intra sub noi imperative; alte valori şi alte aspirații le vor ghida. *Noi tipuri sociale* se ridică din starea de interregn, fixând noi modele de relații sociale, o nouă formă de solidaritate umană. Cine sunt aceşti "agenți", care este tipul nou de raționalitate adus de ei în istoria Europei, care sunt mecanismele genezei şi socializării noilor modele, valori, într-un cuvânt, care este noua paradigmă culturală ce se naşte acum? Şi, mai presus de aceasta, care va fi destinul diverselor arii europene în raport

cu mişcarea culturii? Va urma cultura modelul de schimbare al economiilor sau îşi va dezvolta propriul său model de mişcare istorică? Aşa cum am demonstrat, economiile s-au dezvoltat prin desincronizare: unele, şi anume cele metropolitane (occidentale), au evoluat progresiv spre Revoluţia industrială; celelalte, cele sud-est europene, s-au mişcat regresiv spre o stare periferială, stagnantă.

Au urmat culturile aceeaşi tendinţa în cele două arii?

A considera cultura ca un simplu "reflex al structurii sociale" (C. L. Strauss) şi al economiilor înseamnă a ignora legităţile sale specifice, a o concepe ca pe un simplu epifenomen al economiei. Dacă am fi adoptat acest punct de vedere, cartea noastră s-ar fi putut încheia în acest punct. O altă perspectivă în cercetarea culturii ar fi aceea a sincronismului *a priori*, care, de obicei, reduce dinamica unor culturi de arie mică la efortul lor desperat de a se integra în zona de influenţă a culturilor de arie mare. De regulă, aceste abordări reduc istoria societăţilor la apariţia unor complexe culturale, a unor mari ideologii într-un "centru" şi la difuziunea acestora în ariile altor societăţi. Viziunea lui E. Lovinescu este tipică pentru o atare poziţie. În ceea ce ne priveşte, nu vom ignora faptele de sincronizare dintre culturi, dar vom căuta altă explicaţie pentru ele decât "legea interdependenţelor". Culturile îşi au propria lor structură, în aşa fel încât chiar atunci când se află într-o etapă de sincronizare cu alte culturi ele nu-şi pierd propria identitate. Aşadar, fără a socoti culturile un simplu reflex, un epifenomen al economiilor, ele trebuie totuşi puse într-o relaţie sistematică, atât istoric cât şi sociologic, cu economiile.

Cercetând relaţia dintre cultură şi economie ca un cadru istoric de mişcare a societăţilor (deci îmbinând abordarea istorică cu cea sociologică) şi nu sub forma unui simplu determinism de la una la cealaltă (indiferent de sensul său), aşa cum apare în economismul vulgar, vom putea înţelege situaţiile istorice în care economii foarte avansate au coexistat, în sânul aceleiaşi societăţi, cu tipuri de culturi în care progresele erau nesemnificative şi, invers, cazuri în care economii înapoiate, periferiale, au fost coextensive unor culturi dinamice, creative, originale şi chiar protocronice într-o arie mai largă.

Cea de-a doua situaţie este tipică pentru ţara noastră în secolul al XIX-lea, mai precis între 1821-1921, când o economie slab dezvoltată în context european (demonstraţiile au fost făcute în prima parte) s-a corelat cu o cultură aflată într-un foarte precipitat proces de

afirmare în aşa fel încât după circa 50 de ani de sincronizare cu marea cultură a Europei capitaliste devine (alături de cultura poloneză) una dintre primele culturi critice europene (începând aproximativ cu anul 1870). De aceea vom încerca să derivăm direcţiile de mişcare a culturii mai cu seamă în raport cu trăsăturile definitorii ale noii sale paradigme proprie epocii moderne. Termenul de paradigmă se referă, într-o prima accepţie, la realitatea culturii ca sistem de reprezentări şi idei colective, ca ansamblu de ierarhii cu care conştiinţa colectivă operează în mod sistematic, ca mare sistem de valori şi de modele atitudinale fixate în personalitatea de bază a unei societăţi (ori a unei clase sociale).

Se subînţelege că o cultură se defineşte prin *conţinuturi spirituale*, de cele mai multe ori eronat definite, căci sunt privite reducţionist, prin exprimările lor felurite, de la *ideologii* la *instituţii* sau *reprezentări colective* etc. Acele conţinuturi spirituale se propagă sub formă de mari experienţe sau trăiri spirituale care contribuie la definirea (modelarea) unor epoci întregi. Aceste experienţe spirituale nutresc, după legi insuficient cercetate, paradigmele, aceste realităţi spirituale aduse în lumina cercetării de o seamă de ştiinţe, de la antropologie la teoria cunoaşterii, ori la filosofia culturii şi, în cele din urmă, la sociologie. Paradigma este înainte de toate ordine, structură şi în această calitate ea are un *caracter latent*, manifestându-se numai în forme şi expresii mijlocitoare (bunuri culturale, eroi exemplari, indivizi reprezentativi, mituri, instituţii, filosofii sau concepţii de viaţă, doctrine adoptate pur şi simplu în virtutea utilităţii lor sociale şi adeseori printr-o relativă indiferenţă la adevărul lor etc.). Trebuie precizat însă că paradigmele, ele însele, au o *istoricitate proprie*, care nu este mecanic legată de istoricitatea altor "sisteme" sociale (economic, de exemplu) în aşa fel încât o schimbare într-un sistem (cel politic, să zicem) nu se asociază mecanic cu o schimbare de acelaşi sens într-altul. Istoria, ca succesiune de răscoliri sau revoluţii, cum mai sunt denumite, este totodată o succesiune de *experienţe spirituale întemeietoare* în care şi prin care societăţile recuperează legăturile (slăbite) cu *centrul lor simbolic*, iar în societăţile creştine care sunt toate *cristo-centrice*, aceste experienţe întemeietoare repetă (imitatio Christi) marea experienţă jertfelnică şi renovatoare a Mântuitorului. În cadrul acestora se instituie "modele exemplare" care vor ghida *procesele creatoare* şi "modelările" comportamentale pentru toată

epoca istorică nouă. Aşa cum am precizat deja, *situaţia paradigmatică* a unei culturi se referă la acele "imagini centrale", modele, simboluri, idei-ghid specifice unei *experienţe spirituale cruciale*. Paradigma culturală ni se înfăţişează deci şi ca un model exemplar al acţiunii şi creaţiei, urmat de membrii unei colectivităţi. În această calitate, paradigma are totodată funcţia de "imagine ideală", "idee-ghid", de "schemă preexistentă de interpretare"[1], cu poziţie aprioricâ în actul concret al trăirii şi deci al interpretării. Prin această funcţie a sa, de "model a priori" (A. Marino), ea confirmă "eficienţa schemei exemplare" instituită în cadrul experienţei întemeietoare. Datorită exemplarismului său, paradigma determină acte de imitaţie; "modelul" este larg urmat în conduita cotidiană, astfel încât omul obişnuit repetă gesturi şi semnificaţii fundamentale (derivate din experienţele întemeietoare) sustrăgându-se implicit unei existenţe aleatoare dominată de "facultăţile râvnitoarea, senzualist-empirice" şi integrându-se unei ordini cultural-simbolice prin care îşi regăseşte unitatea cu ceilalţi semeni şi cu obiectele lumii înconjurătoare, iar, pe dimensiunea verticală a existenţei sale, cu Dumnezeirea Însăşi. Aşa se face că orice noutate istorică este zguduitoare, într-atât de puternic zguduitoare încât existenţa toată este rechemată mereu la renaştere şi cu fiecare nouă renaştere omul şi colectivităţile mor şi renasc după modelul Dumnezeieştii Învieri. În toate, aşadar, pulsează o esenţă paradigmatică, prin care răzbate în lume forţa lucrătoare a lui Dumnezeu, taina kenozei, a înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Paradigma culturală se dovedeşte a fi mijlocul prin care societăţile reuşesc să depăşească o *stare de interregn*, de amplă *dezordine şi de senzualism generalizat*. În concepţia noastră, după marea experienţă a creştinării neamurilor, nu există o singură experienţă spirituală crucială, ci o succesiune de astfel de experienţe, toate străbătute de axul spiritual creştin, astfel încât paradigmele culturale au şi ele o istorie. Noua experienţă spirituală este o construcţie şi o reconstrucţie de paradigme socioculturale care permit reaşezarea procesului creator şi a conduitelor în orizontul modelelor exemplare, prin care, din marea lui adâncime, se reproduce experienţa Fiului lui Dumnezeu. Printr-o asemenea experienţă, de pidă, s-a clădit America pionierilor frontierei, a acelei înaintări miraculoase de popoare creştine spre vestul îndepărtat, mişcate toate de acelaşi simţământ lăuntric al găsirii Pământului făgăduit. Vom prezenta mai jos cazul pilduitor al acestei

lumi înnoite, care a traversat pământul acelui continent, de la Atlantic la Pacific, ca o succesiune de experienţe renovatoare, cu Biblia în mână, reproducând deopotrivă experienţa jertfei Fiului înomenit şi pe aceea a familiei biblice, abrahamice. Astfel, din aceste adâncimi noologice, s-a născut America, cea care se propaga lumii popoarelor ca mare veste şi ca extraordinară promisiune. Misionarismul acesta a marcat definitiv paradigma noului continent şi deopotrivă a aceli burghezii, în al cărei exponent, B. Franklin, întrezărise Max Weber, marele sociolog al burgheziei creştine, prototipul capitalismului creştin, o specie nouă de capitalism istoric, pe care l-a şi denumit capitalism modern. Însă, profilul lui axial era dat de paradigma creştină căci acesta a fost primul capitalism şi prima formă de organizare a economiei bazate pe o morală economică de tip creştin , pe cultul muncii şi al muncitorului şi nu pe opresarea şi dispreţul acestora, ca în vechile sisteme de exploatare.

Sarcina lucrării noastre va fi aceea de a citi în documente parcimonios selectate elementele paradigmei culturale moderne clădită în aria noastră de creatorii "culturii eroice" şi ai "culturii critice". Aceste elemente se referă, evident, la "imagini exemplare", idei-ghid, tipuri sociale, motive, simboluri, care devin, în concepţia noastră, "stratul" fenomenologic elementar al *conştiinţei româneşti moderne*, cristalizată, considerăm noi, în două momente: cel al "culturii eroice" (aproximativ suprapusă cu epoca paşoptistă) şi cel al "culturii critice", care deşi îşi are germenii încă în "cultura eroică" va atinge culminaţia cu "momentul" Eminescu. Cu greu vom putea înţelege creaţiile ulterioare fără raportarea la acest "strat". *Eroismul în cultură, propriu "culturilor eroice", ca şi reacţia faţă de strâmbătăţile lumii, pe care omul „culturii critice" nu conteneşte a le dezvălui, sunt trăsături sacrificiale, izvorăsc dintr-un spirit de jertfă care este îndeajuns de revelator ca să fim îndrituiţi să observăm că cele două tipare (paradigme) ale culturii române moderne sunt de esenţă creştină, căci participă la tiparul creştin, adică la marea taină a jertfei lui Dumnezeu-Fiul spre înnoirea şi deci răscumpărarea omului.* Paradigmele culturale sunt, iată, istorice şi transistorice. Istoricitatea paradigmei poate fi uşor evidenţiată în cazul particular al simbolului (care este un element al său). "Simbolul are viaţa sa, parcurge *o curbă evolutivă*: *se naşte, se dezvoltă, atinge plenitudinea în momente privilegiate, apoi se alterează, devine obscur* (...) *semnificaţia*

originară a simbolului se pierde prin *«degradare», «decadenţă»,* corupţie, *nu a simbolului în el însuşi*, ci a *înţelegerii* sensului său abscons. Acest proces de eroziune este caracteristic tuturor mesajelor, semnificaţiilor, miturilor etc."[2]. Procesul de eroziune a simbolurilor este echivalent cu dezintegrarea paradigmelor culturale, cu prăbuşirea ordinii simbolice a societăţilor şi cu instaurarea unei stări de interregn. Ceea ce se degradează în acest procesw este trăirea noastră nu modelul ori simbolul trăit. *Singurul element care rezistă în epocile de declin şi degradare (interregn) este cel primordial, al experienţei divino-umane a lui Iisus. În rest, însă, toate paradigmele culturale sfârşesc prin a se surpa şi numai legătura cu centrul religios (cristic) promite reconstrucţia paradigmelor surpate*.

De aceea spunem că o conduită socială situată în ordinea unei paradigme culturale "participă" totodată la o "boltă simbolică", încât interregnul este caracterizat şi prin prăbuşirea "bolţii simbolice" a acţiunii sociale.

Ideea bolţii simbolice a acţiunii sociale ne îngăduie să traducem o lege proprie de existenţa a simbolurilor, ceea ce M. Eliade înţelege prin "polivalenţa simbolică", "simultaneitatea sensurilor simbolurilor", "coexistenţa sensurilor". Prin aceasta este indicată capacitatea simbolului de "a exprima simultan mai multe semnificaţii a căror solidaritate nu este evidentă decât în planul experienţei imediate"[3] (coincidentia oppositorum). Se poate înţelege, astfel, cum o acţiune utilitară poate fi în acelaşi timp simbolic orientată. Pentru conduitele protejate de o "boltă simbolică" "un obiect nu este niciodată numai el însuşi (cum este cazul pentru ştiinţa modernă), ci este un semn sau un receptacul şi pentru altceva, pentru o realitate care transcende planul existentei obiectului"[4]. "Un obiect poate avea o semnificaţie falică, rămânând totodată «plug», ambele valori fiind coexistente în spiritul agricultorului primitiv"[5]. Dar această lege se aplică tuturor obiectelor create de om. Simbolul este cel care permite unor sensuri atât de felurite să coexiste în mintea omului. De vei distruge un simbol, vei dezagrega mintea omenească. Iată ce lucru primejdios citim în războiul pe care secolul al XVIII-lea l-a declanşat contra miturilor şi împotriva religiei. Acest aspect aruncă o lumină nouă asupra afirmaţiei lui M. Eliade că "originea unui simbol preţuieşte cât descoperirea unei dinastii de faraoni"[6].

Noua paradigmă culturală a *epocii moderne* va aşeza pe bolta configuraţiei sale, într-o poziţie coaxială faţă de axa creştină a trăirii colective, două *idei-ghid*: *ideea ştiinţifică* şi *ideea naţională* (alături de alte idei şi forme care se dezvoltă în cultura modernă).

Pentru I. H. Rădulescu, reformatorul moral al cetăţii, "profetul", cum îl denumeşte el nu va pluti "în afara raţiunii şi realităţii", ci va fi "...raţionator, amator de înţelepciune, de adevăr, de ştiinţă"[7]. În cuprinsul aceleiaşi mari experienţe spirituale, reaprinsă de energia geniului său, Eminescu va crea o valoare nouă în cultură românească, "sociologia pozitivă".

"Nu suntem noi aceia cari (...) să ne bazăm în argumentarea noastră pe dogmele dreptului divin, pe ficţiuni istorice, pe umbra cugetată a unor stări de lucruri anterioare. Fii ai secolului al XIX-lea, nu ne simţim îndreptăţiţi în cercetările noastre decât de două lucruri: a *cita fapte exacte* şi a le da o *formulă generală*"[8] (subl. ns.).

Însă aceasta este cale regală a ştiinţei, iar fără ea "cultura critică" nici n-ar fi cu putinţă. N-ar fi fost şi n-ar fi cu putinţă. *Dar biruinţa aceasta prin Eminescu se petrece pe fondul unor teribile înfrângeri economice ale poporului român.* Nu trebuie uitat că noua paradigmă culturală era pe deplin înălţată în aria societăţii româneşti în deceniul al VIII-lea al secolului al XIX-lea, în aceeaşi perioadă în care economia era împinsă tot mai adânc în "periferia" metropolei. În vreme ce economia se afla într-un *mare decalaj* faţă de cea occidentală, fiind împinsă în "periferie", cultura nu numai că nu va urma acest curs al economiei, dar, după o dezvoltare "precipitată" în cadrul unui ciclu, pe care-l vom denumi ciclu al "culturii eroice", va reuşi să devină una dintre culturile de avangardă ale Europei, inaugurând seria "culturii critice". În cadrul "culturii critice" vom găsi modelul după care se dezvoltă o cultură, devenind expresia organică şi liberă a unei naţiuni, silită pe plan economic, să îndure furtul de plusprodus practicat timp de 200 de ani, întâi de fanarioţi şi apoi de păturile clientelare ale metropolei, după ce alţi 300 de ani suportase costul tragic şi răscumpărător totodată al războiului cu Imperiul Otoman (circa 1400-1711). Sub fanarioţi, Principatele îşi pierd autonomia etnospirituală pe care o avuseseră deplin în "epoca voievodală". Este evident că o cultură care trebuie să parcurgă în doar 50 de ani etapele pe care cultura Occidentului le-a străbătut în 400 de ani este, în esenţa ei, o cultură "eroică". Presiunile la care a fost

supusă de acest mers "precipitat" trebuie să fi fost imense şi unice ca experienţă istorică. La fel, problemele care trebuiau rezolvate, pentru ca mersul culturii să urmeze o cale firească şi progresivă, vor fi fost şi deosebit de complexe şi probabil fără precedent. *Imperativul înălţării unei noi paradigme culturale, care să devină matrice pentru procesele creatoare, pentru modelele de gândire şi acţiune solicitate de nevoile epocii, dar mai ales de necesitatea salvării economiei naţionale din starea sa periferială trebuia urmat în ciuda adversităţii unor puternice forţe şi tendinţe istorice: a) existenţa celor* trei imperii*, care-şi exercitau pe rând sau chiar coextensiv dominaţia asupra Principatelor; b) acţiunea insensibilă a metropolei, care sprijinea acţiunea şi funcţionarea capitalului primitiv şi care deci consimţise la menţinerea Principatelor în starea de* periferie economică; *c) absenţa oricărei forme de* protecţie *de care beneficiaseră culturile occidentale în perioada ieşirii lor din interregnul care urmase declinului Europei feudale.*

În Europa occidentală, o dată cu apariţia unui aparat de stat interesat în dezvoltarea capitalistă, este creat, implicit, un mecanism de protecţie pentru acele curente ale culturii care urmau o direcţie modernă de evoluţie (chiar dacă nu toate formele culturii au beneficiat în mod egal de aceasta protecţie). Această protecţie se exercita sub semnul grijii creştine faţă de popor, model ilustrat de monarhiile absolutiste creştine din toată aria europeană, deşi acestea triumfă târziu în aria ţărilor române, mai ales după instaurarea unei monarhii creştine, prin Carol I-iul, întemeietorul. Este drept că acesta va instaura şi regimul marilor îngăduiri faţă de elementul străin, care începuse a se statornici în ţară, ceea ce-l va inspira pe Eminescu să-l numească printr-o sintagmă celebră, „Carol Îngăduitorul". Este faza absolutistă, cum spune Zeletin, adică faza de protecţie a capitalismului naţional, dar până atunci se desăşurase întreaga serie de experienţe a căror ţintă comună peste timp era edificarea noii ordini, în care vom regăsi deopotrivă un stat şi un tip nou de cultură. În acea perioadă, în Principate, "oamenii culturii eroice", creatorii culturii moderne, au fost totodată "făuritorii statului naţional" (D. Zamfirescu). O cultură care îşi înalţă edificiul şi se dezvolta în condiţiile în care trebuiau rezolvate ecuaţii politice şi economice a căror termeni erau imperiile şi metropolele occidentale este negreşit o "cultură eroică".

Acesta este sensul în care concepem relaţia dintre cultură şi economie, sau, mai larg, dintre cultură şi societate. Procedând în aceeaşi manieră, vom înţelege de ce cultura română va deveni o cultură critică începând cu deceniul al VIII-lea al secolului al XIX-lea. A reduce *sensul criticii culturale* de la noi la înţelesurile pe care le au curentele critice romantic-agrariene din Occident înseamnă a pierde din vedere tocmai principiul în baza căruia culturile desemnează, deodată cu fundaţiile lor religioase şi metafizice, răspunsurile unor societăţi la solicitările istoriei. *Societatea românească din această epocă avea "probleme" cărora nu le putea răspunde decât în cadrul şi după modelul culturii critice*. Economia românească devenise "locul" de funcţionare a unui "capitalism periferial", prădalnic şi extravertit. Cultura critică, departe de a fi un simplu curent romantic-agrarian, reprezintă un *program naţional* de mobilizare a unei societăţi (naţiuni) care-şi căuta o cale proprie (autonomă) de evoluţie. Acea cultură s-a născut dintr-un atare imperativ istoric şi nicidecum dintr-o imitaţie sau exclusiv pe creasta de val a marelui contracurent nostalgic, care a purtat grupurile romantice occidentale „înapoi" spre "redescoperirea medievalismului". Fenomen care, de altminteri, a fost salutar pentru statele şi culturile moderne occidentale. Nu aceiaşi este paradigma „culturilor critice", care, ca şi cea românească" s-au născut în cadrul curentului reacţionar, de masivă reacţie spirituală la starea economică şi politică în care fuseseră împinse societăţile din „periferia" marilor metropole. Influenţele, elementele preluate din alte culturi trebuie judecate pornind de la cunoaşterea semnificaţiei întregului în care au intrat. Perspectiva lovinesciană asupra interpretării influenţelor culturale se bazează pe modelul spaţiului cu un singur centru - cultura occidentală. În filosofie, de la Kant încoace, s-a impus concepţia unui spaţiu infinit, fără margini, "cu centre pretutindeni şi margine nicăieri", cum spusese Pascal repetând şi el un gând al Trismegistului. Noua viziune asupra spaţiului biruise în practica politică deja după primul război mondial. Iată ce scrie D. Gusti în această privinţă: "*Anul 1919* va însemna o dată memorabilă în *istoria universală. În acest an s-a dat sentinţa definitivă în uriaşul proces dintre stat şi naţiune*, care, deschis de decenii, s-a judecat în decursul războiului mondial. Asistam la înscrierea unui însemnat *capitol istoric*: la o *înmormântare şi la o înviere*. *Statul vechi*, veşnic agresiv şi cuceritor, *bazat, înăuntru şi în afară, pe simpla putere*

brutală, a murit, iar *statul nou*, *întemeiat pe o idee, pe ideea națională şi democratică*, i-a luat locul. În esență, la baza războiului stăteau față în față *două concepții*. *Puterile centrale* afirmau ca *statul este singura şi adevărata unitate socială*, iar războiul mondial a fost ocazia de a ilustra această teză şi de a consacra deci *sfârşitul epocii naționalismului*. Acestei concepții tradiționale, conservatoare a statului i s-a opus una revoluționară, aceea a puterilor înțelegerii (poziția puterilor înțelegerii era favorabilă desmembrării monarhiei austro-ungare - nota editorilor operei lui D. Gusti, Ov. Bădina şi Oct. Neamțu), care afirma că *singura şi adevărata unitate socială* este *națiunea* şi nu statul. *Statul trebuie să se adapteze națiunii*. În lupta crâncenă dintre aceste două concepții a ieşit victorioasă aceea a puterilor înțelegerii. Victoria finală a *principiului național* înseamnă începutul unei *noi ere de legislație internațională*; de astăzi înainte *titlul juridic al întemeierii de viitoare state va trebui să fie dreptul națiunilor de a dispune liber de ele însele* (…). *Astfel s-a născut Europa nouă*”[9] (subl. ns.).

Gusti a avut puterea de a pătrunde înțelesul evenimentului la începutul secolului XX: se trecea de la o politică a unui spațiu centrat pe statul brutal, cuceritor, la aceea a unui spațiu cu mai multe centre: națiunile - de vreme ce acestea erau în mod legitim, considerate adevăratul subiect al istoriei, având dreptul de a-şi hotărî singure soarta (principiul autodeterminării). Având în vedere data la care îşi elaborase Lovinescu teoria, ne dăm seama că el nu-şi însuşise noua concepție asupra spațiului sociocultural, care, chiar în practica politică, ieşise biruitoare. Este un exemplu de desincronizare, în cadrul culturilor, între diferitele sale sfere. Pe de altă parte, înțelegem că această viziune asupra spațiului cultural va fi fost legată la Lovinescu (şi la Zeletin, evident) de concepția “liberalismului economic”, în aşa fel încât este straniu să constați că adeptul “autonomiei esteticului” judecă logica fenomenelor culturii după logica proceselor economice (deci într-o contradicție flagrantă cu ideologia autonomiei culturii față de economie).

Suntem în fața unui caz tipic de contradicție între o “formulă stilistică” de gândire şi una “ideologică”, similară cu cea semnalată de Blaga în cazul lui Holderlin. Poetul german era, în ideile estetice, un adept al formelor schilleriene, pe care însă nu le aplica în creația sa. La fel se va fi întâmplat cu Lovinescu: liberalist în stilul de gândire, el

va fi împărtăşit "inconştient" acest model (care presupune între altele şi o anumită viziune asupra spaţiului) în ciuda şi în contradicţie cu ideologia autonomiei valorilor. Vom încerca, în lucrarea noastră, să dovedim că noua concepţie asupra spaţiului se dezvoltase la acea pătură a burgheziei engleze care a pus bazele industriei de textile încă din secolul al XVII-lea.

Este aşadar necesar să deplasăm cercetarea culturii de la formele şi trăsăturile ei exterioare, "vizibile", manifeste, la cele interioare, la principiile ei matriceale. O nouă concepţie despre spaţiu, o nouă centralitate a sistemului cultural (care, de vreme ce se referă la determinantele matriceale, stilistice, îmbrăţişează toate valorile astfel că nu mai este necesară aplicarea unei reguli superficiale de opoziţie între clase de valori, cum ar fi religia şi ştiinţa) şi deci o nouă ordine a părţilor în cadrul sistemului, noi valori de orientare a comportamentelor, noi modele sociale, toate integrate într-un întreg, care are valoare de structură generativă, în sensul că reprezintă matricea care va dirija conduitele, iată ceea ce vom înţelege prin paradigma culturală. Am reţinut că o paradigmă se naşte spre a mijloci (analiza) triumful acelor *experienţe spirituale renăscătoare* prin care făptura, insul şi colectivităţile (neamurile) se pot înălţa în faţa lui Dumnezeu, spre a dobândi lumina dreptăţii lor într-o lume plină de strâmbătăţi, dar mai ales apăsaţi de nedreptăţile celor puternici care domină aici, pe pământ peste neamuri, nedreptăţindu-le cu atâta nesimţitoare iresponsabilitate. Aşa se face că asemenea experienţe adânci poartă în ele şi o *inconfundabilă unicitate* si totodată universalitatea spirituală a "experienţei dumnezeieşti" a Fiului făcut om spre a muri şi a învia pentru mântuirea omului. Iată de ce, tocmai prin intermediul unei paradigme putem judeca identitatea culturilor ca şi diversitatea lor într-o arie dată, cum ar fi cea europeană. Paradigmele au şi ele caracter istoric; apar şi dispar o dată cu formaţiunile culturale de care sunt legate. În viziunea noastră, afirmarea naţiunilor a determinat dezvoltarea noii paradigme.

În al doilea rând, în paradigmele culturale regăsim un tip special de dialectică care se apropie foarte mult de aceea a "simbolului", care, prin dialectica sa, face "să coincidă diversele niveluri ale realului (...). Este o acţiune de "unificare" care nu echivalează însă cu o fuzionare"[10], întrucât "simbolismul permite trecerea, circulaţia de la

un nivel la altul, de la un mod la altul, integrând toate aceste niveluri şi toate aceste planuri, fără însă să le fuzioneze”[11].

Acest model al dialecticii simbolurilor răzbate în dinamismele paradigmelor culturale. Rostul lor este să instituie o unitate a contrariilor, *să integreze diferitele niveluri ale realului* într-un tot ordonat tocmai prin faptul că subordonează conduitele concrete aceloraşi idei directoare, modele exemplare de personalitate, aceloraşi valori şi aspirații, într-un cuvânt, supraadaugă realului în concretețea lui cauzală o ordine simbolică, prin care acțiunea socială este înălțată de la ordinea cauzalității la cea a teleologiei. Aşa, de pildă, acțiunea modelată de idealul *Sancta masserizzia* (sfântul spirit de ordine domestică) al burgheziei florentine din quatrocento va integra diversele niveluri şi agenții noii “gospodării” burgheze într-o unitate dirijată tocmai de acest nou ideal. Patron şi lucrători, massaio (stăpânul) şi massaia (stăpâna), tată şi fii, mamă şi fiice etc., întreaga lume socială a economiei domestice burgheze va fi ghidată de aceeaşi idee directoare, concept şi imagine, în acelaşi timp - “Sancta masserizzia”. Ideile acestea le regăsim în “doctrina Santei cetăți” a lui I. H. Rădulescu, numai că de data aceasta domeniul de realitate nu mai este gospodăria burgheză, ci întreaga societate. “Profetul” lui Heliade este un *massaio* al întregii națiuni, o figură exemplară, un părinte (un fel de patriarh, după modelul lui Abraham) şi un reformator al societății totodată, inspirat de o idee directoare: *Santa cetate* - sfântul spirit de ordine al națiunii libere şi stăpâne pe soarta sa, dând socoteală numai lui Dumnezeu şi nu stăpânitorilor de popoare, ca până atunci. Însă aceasta este, iată, o idee de inspirație creştină, cum ne şi arată una dintre cărțile uitate a lui I. H. Rădulescu, „Amintirile unui Proscris”. Paradigma heliadistă face parte din seria istorică deschisă de florentini prin modelul *Sancta masserizzia*. Acesta redă şi el un tipar florentin sau italian de capitalism creştin. La nivelul unei conduite sociale, paradigma ni se înfăţişează ca o “boltă simbolică” sub care se desfăşoară toate acțiunile concrete ale indivizilor. Părăsirea simbolurilor, dezintegrarea paradigmelor culturale, ar echivala cu “prăbuşirea ordinii boltite a lumii”, cu regresarea indivizilor, a grupurilor şi chiar a societăților într-o stare de interregn. Cu cât grupul care împărtăşeşte simbolul renăscător se lărgeşte, cu atât “bolta simbolurilor” se fortifică, protejând lumea socială de alunecări regresive.

Această particularitate a "ordinii simbolice" este bine sesizată de către Kleist, care "privind cândva la o boltă şi-a spus că aşa ceva e cu putinţă tocmai pentru că blocurile de piatră ale bolţii tind toate să cadă, iar în căderea lor, laolaltă, ele se susţin unul pe altul şi se boltesc. Aşadar ceva «era să cadă» şi n-a căzut, pentru că s-a sprijinit pe altceva, care de asemenea era să cadă. Căderea laolaltă s-a blocat..."[12]. Această imagine redă condiţia omului întru ordine simbolică. Simbolul este cel care îl determină pe om să se sprijine pe un alt om, care la rândul său, ca individualitate, este şi el supus căderii, regresiunii în ordinea simplei supravieţuiri fizice, printre lucruri. Prin simbol, prin paradigma culturală omul are putinţa să se "sprijine" de altul deoarece şi acela, la rândul său, împărtăşeşte aceeaşi idee directoare (ideal, valoare, simbol). Doar în cooperare ei vor reuşi să convertească starea de cădere în stare de "boltire". Putem spune că atunci când "bolta simbolică" se prăbuşeşte societatea este împinsă în stare de interregn, cultura devenind senzualist-empirică. Atunci "cultura" devine una de tip consumerist, o cultură a supravieţuirii biologice, înlăuntrul căreia omul şi-a pierdut dimensiunea simbolică. Însă niciodată culturile nu sunt exclusiv senzualiste (hedoniste). Chiar actuala cultură postmodernă nu şi-a pierdut cu totul tensiunea simbolică, spirituală, cu toate că modul de viaţă este unul precumpănitor consumerist (hedonist) şi individualist spre anarhie. Or tocmai în ordinea simbolică omul poate conferi "suspendării" o valoare pozitivă, căci numai în acest cadru inhibarea unor tendinţe egoist-senzualiste, a unor interese este recompensată într-un cadru amânat, care, in extremis, este acela al răscumpărării finale, eshatologice. Tendinţa egoistă, individualizatoare, devine cooperare, sociabilitate. Ordinea dată de o paradigmă este ziditoare în raport cu viaţa concretă a indivizilor şi a colectivităţilor, garantează sociabilitatea. Fără această ordine omul pierde "balanţa" prin care poate cumpăni între fiinţa lui egoista şi fiinţa lui socială. Acestea sunt ipotezele celei de-a doua părţi a lucrării noastre.

Cercetarea modelului de mişcare a unei culturi implică depăşirea unor dificultăţi metodologice serioase. Mai întâi, apar probleme care ţin de imensa cantitate a informaţiei pe care o perspectivă istorică propriu-zisă ne-ar cere s-o manipulăm. În al doilea rând, diversitatea culturilor, unicitatea lor, implică serioase dificultăţi în tratarea globală a unor culturi clasificate numai după criteriul celor

două emisfere continentale: nord-vestică şi sud-estică. Pentru a nu cădea în reducţionisme deformante, am optat pentru o perspectivă sociologică în baza căreia selecţia elementelor de analizat se va face după criteriul tipului de agent social al cărui destin istoric ne interesează şi al tipului de motiv cultural a cărui serie dorim s-o cercetăm. Pe de altă parte, întrucât centrul de convergenţă al analizelor noastre este cultura românească n-am extins investigaţiile dincolo de cadrele în care se află cuprins motivul a cărui serie ne interesează. În cercetarea noastră am optat pentru îmbinarea *metodei seriilor* cu *metoda tipurilor* (tipologică) şi a *figurilor reprezentative*.

Pentru M. Weber, metoda derivării ideal-tipului constă în construcţia modelului raţional al fenomenului care întreţine cu acesta simple relaţii probabilistice. Intre ideal-tip şi dezvoltarea reală a fenomenului se interpun întotdeauna factori subiectivi şi obiectivi care sunt responsabili pentru relativa "abatere" a stării reale de la schema sa ideal-tipică. W. Sombart s-a confruntat cu aceleaşi probleme (care de fapt sunt reductibile la relaţia dintre "logic" şi "istoric", sau, cum se exprima Dielthey, dintre "nomotetic" şi "ideografic") dar a găsit un alt mod de rezolvare. În viziunea sa, noua epocă (şi deci noul tip uman, se deschide în istorie cu apariţia "spiritului" capitalismului, care unifică "instinctul câştigului şi al aventurii" cu "spiritul de întreprindere".

Acestui "nou tip de om" Sombart i-a consacrat o monografie cu titlul semnificativ: *Le Bourgeois. Contribution a l'histoire morale et intelectuelle de l'homme economique moderne*. Noul apare în istorie, după Sombart, întruchipat într-un "nou spirit economic" sau, ceea ce este acelaşi lucru, într-un "om economic" nou. Pentru o analiză comprehensivă, Sombart procedează şi la dezvăluirea unor figuri istorice reprezentative pentru noul tip uman, cum ar fi, de exemplu, fraţii Fuggers pentru "spiritul capitalist". Punând în relaţie noul tip uman cu diversele etnii, el ajunge la concluzia că acesta este inegal distribuit la popoarele europene. Prin extrapolare, atinge concluzia că diversele *fonduri etnice* au avut contribuţii inegale la înălţarea noii civilizaţii. În aceeaşi manieră este urmărită relaţia noului tip cu diversele categorii profesionale şi sociale. Procedând astfel, Sombart găseşte în fiecare categorie socială sau ocupaţională elemente ale noului tip, chiar dacă într-o distribuţie diferită. Ne dăm seama că Sombart datorează mult metodologiei *Volksgeist*-ului (ideii "spiritului popoarelor") şi, deşi nu-i putem nega unele merite, din unghiul de

vedere al analizei noastre, metoda sa nu ne-ar ajuta să înțelegem de ce "noul tip de om" a avut în anumite arii un rol negativ, necontribuind la "expansiunea energiei economice", cum se exprimă el, ci dimpotrivă la reducerea, la sleirea acestei energii şi prin aceasta la scăderea "potențialului evoluționar al societății". Şt. Zeletin a înțeles limitele metodei lui Sombart, ca şi meritele ei. El a descoperit la Xenopol, în metoda seriilor, o nouă deschidere metodologică. Preluând de la Sombart ideea asocierii "tipului" cu figurile reprezentative, a substituit tipologiei abstracte "seria istorică". Zeletin înțelesese de la Xenopol că în constituirea şi desfăşurarea unei serii de evoluție trebuie avut în vedere *elementul creativ*, care este predominant de fiecare dată în raport cu cel simplu *repetitiv*. Xenopol precizase, delimitându-se de Tarde şi Durkheim, că "imitația în succesiune nu mai duce la o repetare a aceluiaşi model, ci la ceva care se deosebeşte de el într-un grad caracteristic"[13]. Pentru a explica acest "ceva deosebit" este necesar, pe de o parte, să împingi cercetarea spre ceea ce are specific aria concretă de desfăşurare a seriei (chiar dacă este vorba de seria capitalistă europeană) şi, pe de altă parte, să evidențiezi rolul figurilor reprezentative (individualități istorice şi grupuri sociale concret delimitate) din aria în care este circumscrisă seria de fapte analizate. Metoda lui Zeletin, de mare valoare analitică în sfera economicului, se dovedeşte utilă şi în sfera culturii.

Demersul nostru în analiza seriei culturale va avea următoarele etape:

a) Vom identifica paradigma culturală pe care noua eră - capitalistă - a izvodit-o în aria Europei. În concepția noastră, acest model este expresia *unui nou tip de raționalitate istorică*, o nouă matrice care va dirija imaginarul, mințile, producțiile spre noi tipuri de rezolvări, de acțiune socială, indiferent de domeniile practicii istorice. Nu uităm, evident, că noua paradigmă este reclamată de schimbările produse la nivelul forțelor de producție, dar ea nu este reductibilă la aceste schimbări şi nici nu poate fi explicată exclusiv prin *mişcarea economiilor. Ea se constituie în şi prin mişcarea culturilor şi apare ca nou tip de raționalitate istorică întruchipat în trăiri exemplare, în opere noi, simboluri noi, mituri noi, coduri noi* etc. Totodată, această nouă raționalitate va fi întruchipată într-o *nouă cultură socială* (o nouă configurație *funcțională* a structurilor familiale, noi tipuri de organizații sociale, noi tipuri de solidaritate socială etc.). Familia, de

exemplu, devine, în zorii modernităţii, obiect de construcţie raţională în raport cu un ideal nou de familie, *Sancta masserizzia* (gospodărie raţională întemeiată pe noi tipuri de relaţii între "stăpânul" casei şi soţia lui, ridicată la rang de "stăpână" a gospodăriei prin actul de iniţiere pe care *il massaio* - stăpânul – i-l mijloceşte).

b) Vom urmări *seria occidentală* a acelui "nou tipar" de raţionalitate, operaţie care ne este uşurată de amplele monografii ale lui Weber şi Sombart consacrate problemei.

c) Vom prelungi analizele, înglobând în seria nutrită de noua paradigmă culturală aria societăţii româneşti în epoca modernă, lărgind sfera de cuprindere a sincronismului european atât pe dimensiunea lui istorică (până la *trecento*-ul italian), cât şi geografică (analizele lui Lovinescu n-au depăşit aria Franţei).

Încercarea de a desprinde legile generale ale evoluţiei civilizaţiilor (creşterii şi declinului acestora) este o notă comună a unui mare număr de teoreticieni, începând cu susţinătorii teoriilor integraliste până la adepţii teoriilor neoevoluţioniste. Pentru Sahlins şi Service schimbarea reprezintă o "deplasare continuă a nucleelor active", în spaţiu, în decursul istoriei. După ei, ariile şi formele întârziate au un "potenţial evoluţionar" mai ridicat decât ţările cu forme avansate ("cu cât o formă este mai specializată şi mai adaptată la o stare dată, cu atât este mai redusă capacitatea sa potenţială de a trece la starea următoare")[14]. Deci agentul provocator de schimbare se iveşte în societatea mai puţin avansată şi nu în "societatea leader". Aşa cum arăta Balandier, neoevoluţionismul tinde spre o "versiune multilineară şi policentrică a evoluţionismului", spre un "evoluţionism diferenţial".

În contextul teoriilor integraliste, cea a lui Toynbee are o poziţie deosebită prin aceea că în tentativa de a stabili cauzele "creşterii" sau ale "dezintegrării" civilizaţiilor le va lega de ideea unui agent specific. Raportarea schimbării la un agent, teza încheierii ciclului de afirmare a unei civilizaţii date într-o stare de interregn sunt direcţii valabile ale cercetării. Pentru A. Toynbee, în perioada sa de "creştere" o civilizaţie parcurge trei procese dominante: "diferenţierea", "mimesisul" şi "radiaţia" în aria înconjurătoare faţă de centrul ei, a cărui primă particularitate este "minoritatea creatoare". Când aceste "minorităţi creatoare" "eşuează" în mod repetat să rezolve problemele ridicate de solicitările mediului, civilizaţia intră în declin, instaurându-se un

"*Timp al dezordinilor*". Minoritatea creatoare se transformă în "minoritate dominantă". Mimesisul stârnit până atunci de minoritatea creatoare este înlocuit acum de forţa constrângătoare prin care minoritatea dominanta încearcă să se impună. Cu "Timpul dezordinilor" începe o perioadă de dezintegrare a vechii civilizaţii şi de naştere a unei noi civilizaţii. Este o perioadă de interregn, când vechea minoritate creatoare s-a transformat într-una dominantă, căci n-a apărut încă o nouă "minoritate creatoare" care să ofere soluţia ieşirii din această stare şi deci să pregătească naşterea unei noi civilizaţii[15].

Ideea unei pauze în procesul de "creştere a culturilor" este bine configurată şi la A. Kroeber. Culturile cunosc un proces de creştere, care se referă la împlinirea, realizarea deplină a unui set de forme (patterns). Când o formă culturală a atins saturaţia, deci a ajuns la un anumit prag al realizării sale, se produce o pauză. Astfel, secolul al XVIII-lea este o "pauză" în creşterea "ştiinţei europene". În unele situaţii, după o asemenea "pauză" se poate declanşa o creştere culturală şi mai mare. În viziunea lui Saint-Simon, desfăşurarea istoriei umanităţii este guvernată de legea alternării unei stări organice şi a unei "stări critice" a societăţii umane:

"Legea dezvoltării umanităţii (...) ne arată două stări alternative şi distincte ale societăţii: una care poate fi numită stare organică, în care toate faptele activităţii umane sunt clasate, sistematizate şi ordonate de o teorie generală, în care încheierea unei acţiuni sociale este clar definită; alta care poate fi numită stare critică, în care încetează orice comuniune de gândire, orice acţiune colectivă şi orice coordonare şi în care societatea se prezintă ca o simplă aglomerare de indivizi izolaţi reciproc şi luptându-se reciproc (...)"[16] (sub1. ns.).

Epoca actuală reprezintă pentru Saint-Simon încheierea "perioadei critice" şi începutul unei noi "perioade organice"[17]. În perioadele organice omul e preocupat de "construcţie", în cele "critice", de "distrugere".

"În perioadele organice se poate constata că din toate punctele circumferinţei sociale toate spiritele şi acţiunile sunt orientate simpatetic spre un centru (...); în perioadele critice, din contra, credinţele perioadei organice (...) cad în ruină în toate părţile lor".

În concepţia lui Sorokin, succesiunea sistemelor social-culturale poate fi înţeleasă numai la nivelul unor "supersisteme socioculturale"

distincte în raport cu "sistemele lor de adevăr şi realitate". Istoria omenirii este, după el, succesiunea supersistemelor socioculturale ideaţionale, idealiste şi senzualiste. "La baza formelor ideaţionale, idealiste sau senzualiste ale unei culturi integrate stă, ca premisă majoră, sistemul lor de adevăr şi realitate"[18] (subl. ns.). Tocmai această premisă este "cea care (...) defineşte situaţia pentru restul compartimentelor reciproc relaţionate ale acelor forme de cultură" (supersistemele). Astfel, în cadrul culturii "ideaţionale", sistemul de adevăr şi de realitate este bazat pe revelaţie, pe "adevărul credinţei" derivat din "intuiţie, "inspiraţie", "revelaţie" etc. Cultura senzualistă este bazată pe un "adevăr al simţurilor"; proba organelor de simţ este definitorie. "Supersistemul culturii idealiste" este bazat pe "adevărul raţiunii", pe "dialectica raţiunii umane", este un adevăr al raţiunii umane", stabilit prin deducţie din "conceptele raţiunii". Faptul că sistemul de adevăr bazat pe credinţă şi revelaţie nu este anihilat odată cu triumful sistemului senzualist este o probă asupra continuităţii neîntrerupte a religiozităţii în istoria societăţilor umane dezvăluindu-ne totodată distincţia ireductibilă dintre cultură şi religie. Culturile au caracter istoric, chiar dacă, în vederea lui Sorokin, sunt ciclice. Religiozitatea, însă, străbate toate cele trei supersisteme culturale oricât de amplă ar fi ciclicitatea lor spre a se afirma în toată strălucirea ei în cadrul culturilor "ideaţionale". Pe de altă parte, şi formaţiunile culturale au ceva transistoric, dacă ţinem seama de faptul că aceste "forme" ale culturii sunt, în esenţa lor, "superorganice" şi se generalizează în cadrul "sistemelor social-culturale empirice", generând supersisteme socioculturale. "Fiecare din cele trei sisteme de adevăr şi realitate este parţial adevărat şi parţial fals, parţial adecvat şi parţial inadecvat"[19].

"Când un astfel de sistem de adevăr şi realitate este ascendent, crescând şi devenind tot mai monopolistic (dominant), partea sa falsă tinde să sporească, în vreme ce partea sa validă tinde să descrească (...). Rezultatul net al unui atare trend este că pe măsura ce dominaţia sistemului creşte, el devine din ce în ce mai inadecvat (...), din ce în ce mai puţin capabil să servească în calitate de instrument al adaptării, de experienţă pentru satisfacerea reală a nevoilor..."[20] "ca fundament pentru viaţa socială şi culturală" a agenţilor sociali.

În atari condiţii, societatea este sortită fie să piară, fie să-şi schimbe premisa majoră - să-şi redefinească situaţia - şi cu ea

"sistemul său cultural". "În acest chip, sistemul dominant îşi pregăteşte propria prăbuşire şi pavează drumul pentru ascendenţa şi dominaţia unuia dintre sistemele rivale de adevăr şi realitate (...). La rândul său acesta va urma acelaşi trend"[21].

Dezvoltarea socioculturală este deci, în concepţia lui Sorokin, relativ ciclică; ciclurile evoluţiei sunt universale, istoria, ea însăşi, va căpăta un caracter predeterminat, abstract şi teleologic. Evoluţia celor trei cicluri (din anii 750 î.H. până în 1849 d.H.) se prezintă, în viziunea lui Sorokin, astfel: de la 750 î.H. până la 501 î.H. a fost o perioada "ideaţională"; b) de la 501-350 î.H. o perioadă "idealistă"; c) între 350-151 î.H. una "senzualistă" (în 151 î.H. curentul creaţiilor religioase atinge punctul zero); d) de la 151 la 101 î.H. religia "reemerge", instituind un sistem "ideaţional"; în acelaşi context afacerile tipice pentru culturile "senzualiste" scad către zero (tipul businessman-ului este slab reprezentat în această perioadă, atingând un prag zero). De la 101 î.H. la 1200 d.H. a fost o lunga perioadă "ideaţională" cu predispoziţie şi creativitate religioase şi cu activităţi senzualiste foarte reduse; e) de la 1200-1300 avem o perioadă "idealistă" (în care tipul businessman-ului reapare, deşi pragul religios rezistă); f) între 1300-1849 se întinde ciclul senzualist, în care din nou pragul religios scade spre valori coborâte şi valorile culturii senzualiste ating parametri maximi; g) între 1840-1940 cursul senzualist continuă. Concluzia generală a lui Sorokin este că "mişcările de creativitate religioasă şi de business" sunt opuse, ceea ce înseamnă că "perioadele de explozie a creativităţii religioase (ideaţionale) şi de creativitate economică (senzualiste) tind să fie oarecum mutual exclusive, altfel spus, tind să fie negativ asociate şi să se mişte în direcţii opuse"[22]. "Când predomină criteriile şi valorile «lumii supersenzoriale» (ideaţionale) se întăreşte credinţa în Dumnezeu, este acordată o atenţie foarte scăzută valorii lumii materiale şi economice şi viceversa". Pentru Sorokin, epoca actuală indică o tranziţie de la faza dominant senzualistă a culturii la faza ideaţională, ceea ce îi permite să prognozeze evoluţii specifice ale culturii noastre precum: "o creştere a războaielor şi revoluţiilor în perioada tranzitorie, deoarece într-o atare perioadă ele sporesc uniform, o descreştere a bunăstării economice din aceeaşi raţiune; o progresivă depreciere a majorităţii valorilor senzualiste, începând cu banii şi prestigiul claselor bogate; un tempo mai scăzut al sporirii descoperirii şi invenţiilor

ştiinţifice, un declin al relaţiilor contractuale; (...) un empirism descrescând în toate varietăţile sale şi un misticism crescând, raţionalism religios, fideism etc., un declin al eticilor utilitariene şi hedoniste; o transformare a Legii juridice în aceeaşi direcţie; un declin al formelor erotice, senzuale, senzualiste, vizuale şi al conţinuturilor lor în arte etc."[23].

Sorokin atinge punctul maxim al formalismului sociologic în măsura în care substituie legilor istorice ("regionale") ale schimbării două principii formale, abstracte: principiul "schimbării imanente" şi principiul "limitelor". Am putea respinge reducţionismul formalist şi extrapolarea generalizatoare, nu înainte însă de a sublinia contribuţia lui Sorokin la cercetarea interacţiunii dintre "culturile dominante" şi ceea ce el numeşte "sistemul de adevăr şi realitate", adică acel ansamblu al "definiţiilor" sociale asupra realităţii şi al criteriilor evaluative (de adevăr şi de fals). Sorokin a teoretizat într-o formă global-speculativă problema relaţiei dintre *cultura dominantă* a unei epoci şi *ideologia* sa. Prăbuşirea culturii dominante apare ca fiind concomitentă cu eşecul "ideologiilor sociale" subiacente acelei culturi, aşadar, cu prăbuşirea ordinii sociale înălţate în orizontul respectivei culturi. Cultura dominantă, proprie unei civilizaţii sau unei epoci, dezvoltă un "habitus" care se va generaliza într-o societate dată, sub forma unui "ghid" al comportamentelor, dezvoltând astfel serii istorice de conduite sociale sau curente sociale neconfundabile, diferite de la o societate la alta. Delimitându-se de viziunea spengleriană, Toynbee arăta că "civilizaţia elenică manifestă o tendinţă spre un *habitus* predominant estetic, pe când alte civilizaţii dezvoltă alte tendinţe. De exemplu, civilizaţia indiană se orientează spre un *habitus* religios, iar civilizaţia occidentală spre un *habitus* tehnic (*machinery*)[24].

Deşi teza corelaţiei între o cultură dominantă şi un *habitus*, un *ghid* al conduitei sociale este întemeiată, totuşi cadrul aistorist şi universalist în care este folosită îi scade foarte mult relevanţa. Sorokin, de pildă, cercetând civilizaţia greco-romană, prin indicatori privind literatura, artele etc., demonstrează că, în cadrul acesteia, "înclinaţia estetică a fost o trăsătură intermitentă - proeminentă în unele perioade, dar scăzută în altele. Înclinaţia tehnologico-ştiinţifică a culturii occidentale a fost aproape de linia zero între secolele al VI-lea şi al XV-lea d.H. Numai după secolul al XII-lea a început să se manifeste"[25] efectiv. Ideea centrală a lui Sorokin este că "înclinaţiile

fiecărei civilizații" sunt schimbătoare în raport cu succesiunea epocilor de dominație a supersistemelor ideaționale - idealiste - senzualiste. "Civilizația arabă a fost predominant științifică și tehnologică între secolele al VII-lea și al XIII-lea. Civilizația occidentală a fost predominant religioasă între secolele al V-lea și al XIII-lea"[26].

Fiecare tip de civilizație dezvoltă un anumit tip de "ordine simbolică" a societăților din aria ei. Între ordinea simbolică (ceea ce Sorokin numește "forma culturii integrate", dominantă într-o epocă) și "purtătorii" ei se stabilește o relație integrativă, astfel încât prăbușirea unei ordini simbolice generează în mod consecvent ruperea relației semnificative, care-i ținea laolaltă pe reprezentanții majori și minori ai respectivei ordini simbolice. Societatea intră, ca urmare, într-o stare de dezordine, de dezintegrare, până când se înalță o nouă cultură dominantă, cu o nouă ordine simbolică. Fără a contesta realitatea acestor ordini simbolice (ideea care va fi utilizata chiar în cercetările de față), trebuie remarcat că la Sorokin relația socială este, în ultima instanță, pur semnificativă, legătura indivizilor între ei fiind o consecință a participării lor la anumite sisteme culturale. Ca atare ordinea simbolică ("sistemul semnificațiilor") este prioritară, determinantă în raport cu societatea, cu interacțiunile indivizilor. De fapt "starea de societate" nu încetează nici chiar atunci când ordinea simbolică regresează într-o "stare hobbesiană a ordinii sociale"[27], adică atunci când starea de război cuprinde societatea în dezbinul ei ruinător. În plus, se cuvine consemnată teoria provocatoare a lui Marx conform căreia societățile europene progresează prin treptată anulare a tuturor tipurilor istorice de ordini simbolice spre o generalizare a tipului de ordine socială bazat pe relația de schimb, deci pe o *relație "abstractă"*, fără nici un conținut simbolic, bazată, adică, pe pura raționalitate a schimbului rece, calculator, astfel încât între natura sa obiectivă și reflectările ei subiective nu există obligatoriu vreo coincidență. Altfel spus, "cultura subiectivă" (ordinea simbolică) și cea "obiectivă" (sistemul relațiilor obiective) se despart până la "nerecunoaștere" reciprocă. Aspectul acesta a fost bine analizat de Lukacs, când s-a referit la teza lui Marx cu privire la "trecerea muncii concrete" în "munca abstractă":

"În secolul al XIX-lea milioane de meșteșugari autonomi au trăit ca ruină proprie intrarea în acțiune a acestei abstracții a muncii

socialmente necesare, au trăit practic consecinţele concrete fără să aibă habar că sunt confruntaţi cu o *abstracţie* realizată de procesul social. Această abstracţie are aceeaşi duritate ontologică a facticităţii ca un automobil care calcă un pieton. Într-un mod asemănător trebuie concepute relaţiile şi raporturile din punct de vedere ontologic...” (subl.ns.)[28].

Aşadar, istoria n-are în toate perioadele sale un asemenea caracter abstract, *universalizându-se prin “împuţinare” (despiritualizare)* abia în perioada capitalistă, când apariţia muncii abstracte “distruge” multitudinea de “istorii locale”, înlocuindu-le cu un proces şi un tip de relaţii unice, obiective, “abstracte”. Acest sens fusese vizat de Marx când afirma că: “...această dezvoltare a capacităţilor speciei om (...), dezvoltarea mai înaltă a individualităţii se cumpără numai cu preţul istoric în cadrul căruia indivizii sunt sacrificaţi”[29].

Chestiunea este tulburătoare, fiindcă ne conduce să constatăm că între capitalism şi cultură persistă o contradicţie, pe care expansiunea capitalului şi deci triumful capitalismului pare a o rezolva în detrimentul laturii spirituale a culturii, printr-o tot mai tragică despiritualizare (Weber a examinat şi el procesul acesta pe care l-a denumit proces de “dezvrăjire” a lumii, tot una cu o masivă dezemoţionalizare a relaţiilor sociale, devenite tot mai abstracte, mai „raţionale”, mai contractualiste, mai convenţionale) a omului şi deci o tot mai agresivă “împuţinare” simbolică (şi evident ontologică) a realităţii lui cotidiene. Între globalizare şi spiritualitate legătura este una de excludere. Pe de altă parte, precum subliniază Lukacs, “în unitatea organică a existenţei sociale (...), legilor severe ale economiei le revine într-adevăr rolul *momentului predominant, dar numai acesta*”, căci “...din însuşirea particulară a mărfii forţă de muncă (de a fi sursă de valoare) trebuie să rezulte cu necesitate intervenţia continuă a momentelor extraeconomice în realizarea legii valorii (...). În timp ce în cazul altor mărfuri respectivele costuri de reproducţie determină valoarea, /«determinarea valorii forţei de muncă conţine un element istoric şi moral»/”[30] (subl. ns.).

În sensul acesta chiar “denaturările” datorate “acţiunii interesate” (Hobbes) se pot transforma în momente dinamice active ale totalităţii existente în sine (ceea ce nu se întâmplă cu “în sinele naturii”)[31]. Întrucât “determinarea valorii forţei de muncă conţine un

element istoric şi moral", este absolut necesar să cercetăm tocmai compoziția organică a conduitei capitaliste, singura metodă care ne permite să surprindem "elementul istoric şi moral", în calitatea lui de factor activ în determinarea "valorii forței de muncă" şi în *orientarea* capitalului într-o arie dată. Or, tocmai acest element moral ne previne asupra faptului că totuşi capitalismul nu este amoral, că, altminteri spus, el are un nucleu spiriual, care, la origine, este religios, cum a dovedit Max Weber. Pe de altă parte, acționând asupra acestui factor extraeconomic se iveşte posibilitatea de a schimba orientarea relației sociale, astfel încât ea poate fi transformată din relație capitalistă "extravertită" în relație capitalistă "autocentrată". Acest proces antrenează în dinamica lui domeniul culturii, astfel încât sensul în care evoluează cultura devine hotărâtor pentru sensul în care se va orienta societatea în actele ei fundamentale.

O schemă ca cea a lui Sorokin, dacă este utilizată (sub regim strict ipotetic), căpăta relevanță în măsura în care ne ajută să înțelegem că trecerea de la culturile "ideaționale" la cele "senzualiste", de pildă, antrenează reorientări generale ale conduitelor. Aceasta este ideea pe care o vom păstra din modelul lui Sorokin, chiar de-ar fi să respingem concepția sa generală.

Modelul acesta interpretează schimbarea ca "succesiune a diferențelor" în timp, desfăşurată pe fondul unei identități care se menține"[32]. "Succesiunea diferențelor" constituie seria care duce la "diferența finală" a sistemului.

Aceeaşi este maniera în care îşi conduce Sorokin analiza. Balibar, un neomarxist târziu, se apropie de un astfel de model, deşi de pe o poziție diferită decât cea a lui Sorokin[33]. Tranziția, schimbările sunt concepute de către Balibar ca o "mişcare supusă unei structuri ce trebuie descoperită", astfel încât un sistem se împlineşte, se "realizează" de-a lungul transformărilor sale. "Seria transformărilor" este tocmai "ciclul său natural". Ca şi Sorokin, dar pe baza modelului lui Marx, Balibar asociază ideea imanenței schimbării cu aceea a limitelor care sunt impuse de gradul *complexității modurilor de producție*, astfel încât, la un anumit prag, corespondența din cadrul structurilor şi dintre "instanțele" sociale este ruptă, apar decalajele şi se institute o "perioadă de tranziție" (passage). Mişcarea sistemului se desfăşoară "după un ritm şi o viteză proprii, determinate de structură, care posedă o orientare necesar ireversibilă..."[34]. Mişcarea dezvoltă o

tendinţă ascunsă şi este supusă unei legi "al cărei efect nu se dezvăluie (...) decât în anumite împrejurări şi în lungi perioade de timp"[35]. Iată-ne, aşadar, într-un punct integralist al interpretării modelului marxist. Schimbarea este concepută ca o mişcare "în bloc", ignorându-se "diferenţele de ritm"[36]. "În plus, este foarte greu de asimilat, cum arăta Balandier, acest model cu studiile empirice". Oricum însă ideea ciclului natural al unui sistem exprimat prin seria "diferenţierilor sale succesive" este remarcabilă şi dezvoltă sugestii pentru un model al seriilor de schimbare, ca cel pe care dorim noi să-1 adoptăm.

Şcoala durkheimistă interpretează istoria şi deci geneza unor noi tipuri de societăţi, ca pe o evoluţie de la relaţii (structuri) sociale mai puţin "dense" şi omogene la altele mai "dense" şi mai eterogene (de la "solidaritatea mecanică" la "solidaritatea organică"). Între cei ce s-au îndepărtat relativ de formula durkheimistă, cu ea cu tot, se numără Duprat cu teoria tipurilor sociale. El arăta că fiecare nouă formă de solidaritate socială dezvoltă un nou *tip social*, mai precis, dinamica formelor de solidaritate schimbă ponderea diverselor tipuri sociale, fără însă a le modifica funcţia socială ("tipurile sociale se transformă solidar cu fiecare perioadă a devenirii colective", dar "funcţia lor socială" a rămas aceeaşi). Astfel, solidaritatea care îmbracă forma "asocierii utilitare" împinge pe primul plan al scenei istorice "tipul traficantului"[37].

"El este omul asociaţiei utilitare, al solidarităţii bine definite, creată intenţionat între oameni egal interesaţi şi care au învăţat să cântărească cu exactitate profiturile şi pierderile, obligaţia şi dreptul"[38].

Notabilă este şi ideea lui Duprat conform căreia prin "exagerarea caracterului traficantului" se poate dezvolta "tipul uzurierului", care "este un tip patologic"[39]. În general "difuziunea tipului comerciantului şi financiarului este intim legată de dezvoltarea societăţilor moderne"[40]. Atât "comerciantul" cât şi "patronul industrial" sunt burghezi. În viziunea lui Duprat, societăţile moderne aduc în prim-planul istoriei *tipul social al burghezului*, "tip esenţial sintetic". În toate aceste tipuri sociale particulare se dezvoltă un *spirit comun,* tendinţe similare, trăsături permanente sintetizate în "tipul social generic, abstract al cetăţeanului". Aşadar solidaritatea socială globală se afirmă prin conexiunea tipurilor sociale specifice. Tipul

generic al cetățeanului este forma cea mai dezvoltată a solidarității sociale.

Din cele prezentate până acum rezultă că ordinea societăților este în mod fundamental legată de cultura lor şi că atunci când cultura este în criză societățile intră într-o stare de interregn cu o durată greu previzibilă. Cultura dobândeşte, iată, în orice context istoric, deci inclusiv în contextul globalizării capitaliste, o importanță cu totul aparte. Însemnătatea culturii n-ar putea fi pusă în discuție, dacă această discuție eset serioasă. *Cultura, mai mult decât economia, este destinul popoarelor, fiindcă şi puterea şi slăbiciunea ei se constituie în factori ai destinului colectiv al popoarelor*. Am reținut, în fine, că elementul prin care cultura se transforma în fapt comportamental este *habitusul,* modelul de comportare sau, ceea ce este acelaşi lucru, elementul de orientare al acțiunii, al conduitelor sociale. Dacă pentru Toynbee şi Sorokin habitusul este acea "înclinație" comportamentală unitară, omogenă în cadrul unei civilizații sau al unui "supersistem sociocultural", pentru sociologi precum Duprat el este definit prin tipurile sociale "solidare cu fiecare perioadă a devenirii colective". Ceea ce rămâne neclar însă la Duprat este legătura dintre tipul social, care sintetizează o nouă formă de solidaritate socială, şi conduita sociala concretă. Cel care a adâncit cercetarea acestor probleme a fost M. Weber.

În plan social orice comportament (activitate) este semnificativ, adică se desfăşoară în baza unui "sens vizat" de un actor social în activitățile sale. Pentru Weber, în chiar actul comportării intervine o predispoziție, (un habitus), o "*habitudine medie de a gândi şi a simți*", *fixată uneori în tipuri ideale,* care sunt tot atâtea elaborate ale unei culturi (birocrația, de pildă, este un asemenea tip ideal, bine cristalizat şi fixat în anumite tipuri de culturi). Prin intermediul acestui *habitus* agentul este integrat unei anumite *ordini semnificative comprehensive*. Sensul vizat de "actor" se identifică cu *motivul*, cu *scopul acțiunii*, cu *valorile urmate*, care însă nu sînt întotdeauna "gândite clar". Individul acționează fie printr-o "conştientizare" a sensului vizat, fie supunându-se unui impuls (afect) neconştient ori semiconştientizat, ori, în fine, în baza tradiției (cutuma). Comportamentele, aşadar, pot fi caracterizate prin patru tipuri de orientări:

a) orientare "rațională în finalitate" (Zweckrational), când "comportamentele celorlalți oameni" sunt apreciate şi folosite ca

"mijloace" sau condiţii pentru "a parveni pe cale raţională la scopurile proprii, pe care le vrei atinse, folosindu-te de o reflectare corectă şi matură";

b) orientare "raţională în valoare" (Wertrational), când acţiunea este motivată de "credinţa în valoarea intrinsecă - de ordin estetic, etic, religios etc. - a unui comportament determinat, care este important prin el însuşi şi independent de rezultatul său";

c) orientarea "afectivă (affecktuel) şi particular emoţională", când conduita este motivată de pasiuni şi sentimente;

d) orientare "tradiţională" (traditional), când acţiunea este ghidată de "cutumă". Agentul care adoptă o orientare "raţională în valoare" nu va ţine seama de consecinţele previzibile ale actelor sale, ci va acţiona în baza convingerilor pe care le are, care-i vor apărea ca "fiind comandate de datorie, demnitate, adevăr, frumuseţe, directive religioase, milă, măreţia unei cauze etc."[41]. Este o activitate conformă totdeauna unor "imperative", unor "exigenţe". De aceea, acest tip de raţionalitate mai este denumit şi "raţionalitate *substanţială*".

Din contra, cel care adoptă o orientare "raţională în finalitate" îşi va dirija activitatea după scopuri, mijloace şi consecinţe subsidiare, "confruntându-şi raţional scopurile cu mijloacele, scopul cu consecinţele subsidiare şi, în fine, diverse scopuri între ele[42]. Decizia în raport cu "scopuri şi consecinţe concurente sau antagoniste" poate totuşi să fie întemeiată pe o "orientare raţională în valoare" şi în acest caz "conduita agentului este «raţională în finalitate» doar în privinţa mijloacelor. Se poate întâmpla ca agentul să accepte "scopurile concurente şi antagoniste ca pe nişte stimuli ai nevoilor sale subiective şi să dispună de acestea într-o ordine ierarhică, după un criteriu al urgenţei, conştient reflectat". Activitatea lui va fi, în acest caz, astfel orientată încât "să poată satisfacă toate scopurile concurente" într-o ordine respectată cu stricteţe ("principiul marginalismului").

"Raţionalitatea în valoare rămâne întotdeauna afectată de-o anumită iraţionalitate"[43]. Agentul care adoptă o "orientare raţională în valoare se va preocupa cu atât mai puţin de consecinţele activităţii lui cu cât va socoti mai necondiţionată şi mai singulară valoarea intrinsecă a actului (convingere pură, frumuseţe, bine sau datorie absolută)"[44]. *Regularitatea*, repetarea aceleiaşi "desfăşurări a unei conduite sociale (acelaşi model de comportare) în cursul unei activităţi

se fixează în obiceiuri, cutume, modă, convenție, regularitate de interese".

"Unele regularități nu se bazează nici pe cutumă, nici pe obişnuință, nici pe convenție, ci pur şi simplu pe faptul că natura activității indivizilor (conținutul şi formele sale de desfăşurare) corespunde *în medie* cel mai bine intereselor lor. Persoanele interesate de fenomenele de piață îşi orientează comportamentul, considerat ca medie, după interesele lor economice subiective şi tipice, considerate ca scop, şi după aşteptările lor de asemenea tipice, considerate drept condiții". Acționând în această manieră "se produc uniformități, regularități, adesea mai durabile decât atunci când se bazează pe norme şi datorii"[45] (subl. ns.)

Aşadar, la Weber este deja prefigurat *conceptul seriilor de conduite* constând în *repetarea de către numeroşi indivizi a unor activități*, orientate fie *tradițional* (cutuma, obicei, convenții), fie *rațional* (valori sau interese), fie *afectiv* (pasiuni, emoții puternice, răzbunări etc.); este modelul *"desfăşurării tipice"*. Este posibil ca indivizi acționând în arii şi epoci diferite să repete, în aceeaşi ordine, după aceiaşi desfăşurare, activități orientate, de exemplu, în conformitate cu valoarea "raționalității gospodăriei", context în care vor adopta aceleaşi modele de comportare. În acest caz avem de-a face cu o "serie de conduite". Ordinea socială se bazează tocmai pe această repetiție. Pe de altă parte, diversitatea motivelor, a tipurilor de orientare a activităților întemeiază *forme diferite de ordine socială*.

Weber operează o distincție între: a) ordinea fondată pe tradiție; b) ordinea fondată pe orientări "raționale în finalitate" şi c) ordinea fondată pe credința în legitimitatea ei. La nivelul societăților concrete şi chiar al conduitelor, cele trei tipuri de ordine pot coexista, tranzițiile între ele fiind "flotante" (M. Weber). Stabilind această distincție, Weber a elaborat o tipologie pe baza căreia societățile istorice concrete ar putea fi grupate în: a. "societăți de status" şi b. "societăți de piață". În societatea de status averea este subordonată prestigiului şi nu interesului de capitalizare a venitului ca în "societatea de piață". Deci "prestigiul" este cel care creează "grupurile de status" pe când "factorul care creează clasele este interesul economic şi numai acele interese implicate în existența pieței". "Piața şi procesele sale nu cunosc distincții personale (...). Ordinea de status înseamnă exact inversul"[46].

Societăţile în care vor precumpăni agenţi cu orientări "raţionale în finalitate" vor stimula generalizarea (socializarea) "conduitelor pur raţionale", apropiindu-se astfel de tipul "societăţilor de piaţă". Raţionalizarea societăţilor este deci legată de prezenţa agenţilor cu o conduită raţională în finalitate. Occidentul este cel care a stimulat, în viziunea lui Weber, socializarea acestui tip de conduită.

Pornind de la Sombart, dar asimilând tezele weberiene şi pe cele marxiste, Zeletin a dus mai departe această idee. Punând un oarecare temei pe teza caracterului determinant al faptelor economice (Marx), Zeletin a valorificat şi ideea weberiană, după care, stă în putinţa noii clase apărute în istorie - burghezia - să precipite evoluţia, în direcţie capitalistă, a unei economii. Pentru aceasta însă sunt necesare *personalităţi exemplare*, deci *individualităţi* care prin *caracterul exemplar al acţiunii lor* (tipurile de conduite) să "lucreze la Renaşterea noastră socială" într-o direcţie capitalistă. În această acţiune vor fi folosite două moduri de raţionalizare a faptelor şi conduitelor: a. cel bazat pe *forţa statului*, pe constrângere; b. cel bazat pe *sisteme de persuasiune culturală* ("renaşterea noastră culturală şi economică", cum spune Zeletin). Aceste "personalităţi exemplare" sunt de fapt "figurile reprezentative" ale noii serii a evoluţiei sociale, căci ele sintetizează "însuşirile întregului grup care a lucrat la renaşterea socială"[47].

Ideea rolului culturii în dezvoltarea capitalismului este, iată, răspicat formulată de către Zeletin. Fără o renaştere culturală, în lipsa unui anume exemplarism moral al conduitei "figurilor reprezentative" ale epocii, capitalismul nu poate decola, societatea nu poate ieşi din nefericita stare de inetrregn. Tranziţia ar fi blocată cultura singură poate scoate societatea din "îngheţul" tranziţiei blocate.

Intenţia noastră este de a inventaria acele serii de conduite sociale care în epocile de tranziţie pot duce la o noua configuraţie acţională. Fiecărei serii de conduite sociale îi corespunde o figură reprezentativă, iar în spatele unui model de acţiune se află un agent social (grup social, clasă ori, uneori, chiar întreaga societate). Cercetarea acestor serii de conduite se poate realiza prin intermediul "figurilor reprezentative", la nivelul cărora o anume "schemă de acţiune" capătă "forma cea mai deplină" (mai dezvoltată). Altminteri spus, dau expresie pe deplin afirmată noii culturi.

Tipologiile cu care vom opera noi, chiar dacă vom utiliza termeni similari cu unii dintre termenii lui Sorokin, vor fi distincte de ale acestuia. Din punctul nostru de vedere, *tipul de cultură* în care se afirmă *conduitele sociale,* care îmbină raționalitatea scopurilor cu utilitarismul conduitelor, este diferit de ceea ce este cultură “senzualistă” la Sorokin. Utilitarismul conduitelor (sistemul de adevăr bazat pe proba senzualistă a simțurilor), fără armonizarea “rațională” (Weber) a scopurilor cu mijloacele, n-ar fi permis naşterea “întreprinderii moderne” şi deci triumful “spiritului de întreprindere”. Nu vom reface demonstrațiile deosebit de concludente în acest sens ale lui Max Weber, W. Sombart etc. Problema este pe deplin lămurită în istoria culturii. Îndeobşte culturile aşa-zis “senzualiste” nu au “orizont simbolic”, situație specifică perioadelor de interregn. Deosebit de relevantă este, în acest sens, conduita senzualist-empirică a alchimistului al cărei tipar, aşa cum arăta Sombart, se întinsese ca o epidemie în secolul al XVI-lea în lumea Occidentului, când febra fabricării de metale prețioase atinge punctul culminant: “De la țăran la prinț toată lumea credea în eficacitatea alchimiei (...). În palate ca şi în bordeie, la artizanul sărac ca şi în casa burghezului bogat erau instalate aparate şi dispozitive cu ajutorul cărora se căuta, pe timp de ani întregi, să se obțină piatra filosofală (...); nu era nici chiar o mănăstire în care să nu fi fost instalat un cuptor destinat fabricării aurului”[48].

Să ne reamintim că în secolul al XVI-lea Europa trece prin marea “criza a lichidității”, prin “foamea de lingouri, care i-a împins pe portughezi în expedițiile lor spre Lumea Nouă şi pe englezi la pirateria practicată de către “gentlemenii pirați” pentru a captura aurul spaniolilor[49]. Seria conduitelor senzualist-empirice, utilitariste, nu putea să contribuie la înălțarea unei noi “bolți simbolice”. Dar această înălțare este fapt de cultură înainte, aşadar, de a fi pur şi simplu, fenomen economic. A trebuit să apară o nouă serie de conduite sociale, conduitele raționaliste, care au despărțit schema acțiunii sociale de senzualismul dizolvant al “aprigilor căutători de câştig, de bani”. Este remarcabilă distanța care se creează în secolul al XVII-lea față de conduita senzualist-utilitaristă, dominantă cu numai un secol în urmă. În opera sa *Chemista Scepticus* (1661), R. Boyle se ridică explicit (deci noul model al acțiunii devenise un parametru activ, chiar dacă nu era conştientizat decât într-o formă indirectă, prin critica

utilitarismului alchimiştilor) "contra *utilitarismului exclusiv* al alchimiştilor mai vechi şi al «iatrochimiştilor» mai noi"[50]. Distanta dintre "utilitarismul" conduitei senzualiste a secolului al XVI-lea şi spiritul pozitiv, experimental, "nonutilitar", ce apare în secolul al XVII-lea ne indică adevărata mutaţie în civilizaţia europeană, echivalentă unui alt ciclu acţional şi deci unei alte faze (stări) culturale.

În cadrul acestui ciclu se impunea mutaţia de la "dorinţa aprigă pentru câştig" la "căutarea adevărului" prin mijloace pozitive experimentale, raţionale. Aceasta este una dintre zonele umanului care a contribuit într-adevăr la înălţarea "spiritului de întreprindere", încât putem spune că fără seria de conduite promovate de "făuritorii de proiecte" şi fără "spiritul ştiinţific" al unor filosofi şi oameni de ştiinţă, "spiritul de întreprindere" nu ar fi putut apărea niciodată. El nu este creaţia practicienilor (aceştia l-au promovat în activităţile utilitare), ci a acelor strălucite figuri reprezentative de oameni de ştiinţa şi de filosofi din secolul al XVII-lea. Fără modelul dezvoltat de ei pentru schema conduitelor, lumea europeana nu s-ar fi putut niciodată ridica din senzualismul utilitar, îngust, empirist al epocii de interregn în care se prăbuşise după degradarea şi decadenţa ordinii culturale feudale. (Din acest punct de vedere trebuie corectată imaginea mecanicistă a determinismului social, conform căreia orice schimbare este produsă de modificările din baza economică). *A fost necesară o "renaştere culturală", care este, în interregn, fenomen de pură spiritualitate, pentru ca "spiritul economic" să renască el însuşi. Or această renaştere este operă religioasă, trăire religioasă de o extraordinară amplitudine.*

Aşadar, numai în epocile de interregn se dezvoltă aşa-zisele culturi senzualist-empirice, iar acelora le corespund deopotrivă prăbuşirea "bolţii simbolurilor", atomizarea societăţilor, creşterea dezordinilor (anomia, cu termenul lui Durkheim), intensificarea fenomenelor patologice, a agresivităţii şi frustrării, descompunerea societăţilor istorice concrete sub forma exodurilor, a marilor fluxuri de populaţii flotante, aşa cum s-a întâmplat imediat după destrămarea Imperiului Roman etc. Abia înălţarea unei noi "bolţi simbolice" va reunifica societăţile în formaţiuni sociale noi, asigurându-le orientări constante pentru lungi perioade istorice (civilizaţiile). Meditând la starea actuală a societăţii româneşti, acum când pregătim reeditarea

cărţii de faţă, ne dăm seama că nu se va ivi nici o şansă pentru ieşirea din tranziţia risipitoare actuală până când conduitele capitaliştilor actuali nu se vor fi spiritualizat spre transfigurare. Însă fenomenul acesta s-ar putea să fie destinat altei generaţii, aceea a succesorilor celor care astăzi nu par a fi motivaţi de mobiluri mai înalte decât apriga dorinţă de îmbogăţire cu orice preţ şi cu orice urmări.

2. Cicluri socioculturale

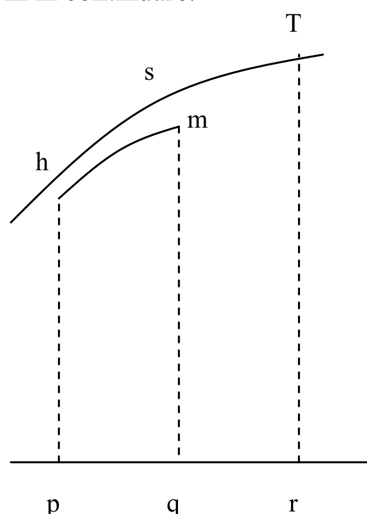
O teorie este întotdeauna integrată funcţional într-un câmp al comunicării sociale. De aceea teoria poate fi cercetată şi în raport cu efectul ei acţional şi atunci putem vorbi despre valoarea sa simbolică. O teorie "pătrunde în cele din urmă în mase", cum spun marxiştii. Altfel spus, teoria se încadrează paradigmelor culturale, adică se supune unui efect de ajustare la simbolurile culturale preexistente (tradiţii), care, la rândul lor, fac parte din "experienţa" istorică a poporului respectiv. Dacă nu urmează un asemenea traseu, teoria va fi eliminată.)este ceea ce pare a se întâmpla cu teoria marxistă în tot Răsăritul fost comunist). Nu putem niciodată aprecia valoarea practică a teoriei numai prin "ştiinţificitatea" ei. Pentru a se propaga în straturile societăţii (în mase) ea trebuie să capete forma pe care Sorel o atribuia "miturilor sociale":

"Experienţa ne dovedeşte că nişte construcţii ale unui viitor indeterminat (...) pot avea o mare eficacitate (...): aceasta are loc când este vorba despre *mituri în care se regăsesc tendinţele cele mai puternice ale unui popor, ale unui partid sau ale unei clase*, tendinţe care se prezintă spiritului cu persistenţa instinctelor în toate circumstanţele vieţii şi care dau un aspect de plenară realitate unor speranţe de acţiune viitoare pe care se fondează reforma voinţei. Ştim că aceste mituri sociale nu împiedică deloc omul să ştie să tragă profit din toate *observaţiile* pe care le face în cursul vieţii sale şi nu constituie deloc un obstacol în îndeplinirea ocupaţiilor sale normale (compoziţia forţelor sociale)"[51] (subl. ns.).

Orice teorie, dar mai ales teoriile schimbării îmbracă în actul receptării forma *miturilor*. Revoluţiile ele însele, îmbracă forma atrăgătoare şi promiţătoare a miturilor, ceea ce explică entuziasmul aderenţilor.

"Se poate uşor recunoaşte, adaugă Sorel, că adevăratele dezvoltări ale Revoluției nu se aseamănă deloc cu tablourile încântătoare care entuziasmează primii adepți: dar fără aceste tablouri Revoluția ar fi putut învinge? (...). Trebuie judecate miturile ca nişte mijloace de a acționa asupra prezentului şi orice discuție asupra manierei de a le aplica materialmente asupra cursului istoriei este lipsită de sens"[52].

V. Pareto, pornind de la această idee a lui Sorel (ca de la un caz particular al tezei sale a derivațiilor), arată că teoriile pot fi evaluate în raport cu "efectul produs" de ele asupra sistemului social. El propune o curbă intuitivă referitoare la funcționarea teoriilor, pe care o reproducem în continuare.



"Să presupunem, spune Pareto, că un individ se află în *h* unde el se bucură de o utilitate, reprezentată prin indicele *ph* şi că vrem să-l angajăm să se «deplaseze» în *m*, unde se va bucura de o utilitate mai mare *qm*. Dacă vom prezenta (expune) lucrul astfel, va fi puțin posibil să-l *împingem* la acțiune. Din contra, îi propunem un punct *T*, plasat foarte departe de tangenta *hT* la curba *hm* şi unde el se va bucura de o utilitate foarte mare *rT*, dar integral fantezistă. Se întâmplă atunci un lucru analog cu ceea ce se produce în cazul unui punct material mişcat de o forță tangențiala *hT* pe o curbă *hm*; adică individul are *T* în vedere şi se deplasează către *T*, dar, reținut de *legăturile practicii*, el nu poate urma tangenta *hT*; el este constrâns de a rămâne pe curbă şi

sfârşeşte prin a se găsi în *m*, unde n-ar fi ajuns niciodată altfel, dacă n-ar fi fost solicitat de forţa tangenţială conformă *hT*"[53] (subl. ns.).

Excluzând celelalte două cazuri posibile, să ne oprim asupra curbei lui Pareto, care ni se pare a indica efectul paradigmatic sau simbolic al teoriilor (efectul câmpului cultural în care sunt integrate aceste teorii). Mai întâi trebuie să ne delimităm de ideea valorii intrinseci a teoriei, deoarece nu e obligatoriu ca mărind forţa vectorială *hT* (deci înălţimea, mărimea utilităţii) individul să acţioneze. În anumite condiţii, se poate produce un blocaj al acţiunii, ca urmare a creşterii peste un "prag" critic a acestei "forţe tangenţiale", ceea ce duce la "efectul Tunel", amplificarea frustrării pe măsură ce punctul T se dovedeşte himeric (acţionează mecanismul profeţiilor distructive). În plus, constituirea forţei tangenţiale *hT* este dependentă de câmpul simbolic (o formă a determinismului cultural). Nu orice teorie poate deveni un "mit social", ca să folosim expresia lui Sorel, adică un polarizator de acţiune. Numai acele acţiuni care se integrează paradigmelor culturale ale societăţilor în cauza pot să-şi încorporeze forţa tangenţială a "miturilor sociale". În termenii teoriei despre paradigmele culturale, distanţa (rT-ph = Ep) reprezintă efectul de câmp al paradigmei (Ep) culturale care este ataşată teoriei în funcţionarea ei socială (pătrunderea în mase). Uneori acest efect este treptat asimilat de teorie în cursul reconstrucţiilor sale succesive. Putem considera totodată că distanţa Ep indică şi direcţia de mişcare şi durata unei teorii sociale. Prin reconstrucţii succesive, ea poate atinge pragul paradigmatic al funcţionării sale, în aşa fel încât atinge ceea ce Marx considera a fi limita cadrului ei istoric de relevanţă. Din acest punct ea nu mai poate fi restructurată decât o dată cu întreaga paradigmă culturală. De aceea teoriile introduse, chiar dacă sunt adevărate, nu pot deveni valori de orientare ale acţiunii sociale, oricât s-ar strădui elitele sau partidele s-o facă. Aşa s-a întâmplat cu liberalismul clasic. Teoriile elaborate pe suportul lui n-au fost îmbrăţişate de categorii sociale mai largi decât un simplu partid de cadre. A trebuit să intervină curajul grupărilor liberale din Europa sud-estică pentru ca liberalismul să accepte modulaţiile ideii naţionale, transformându-se ca doctrină, devenind liberal-naţionalism, mutând adică accentul de pe doctrină pe colectivitatea naţională. Liberalismul devenea un mijloc, un simplu instrument al naţiunilor libere deci neoliberalism. Tot astfel s-a întâmplat cu marxismul. În ciuda

presiunii enorme a statului comunist, marxismul n-a devenit niciodată o teorie de masă, adică o doctrină şi o ideologie larg împărtăşite.

Teoriile, în sine, în mod intrinsec, nu dezvoltă efecte practice, decât numai dacă sunt congruente cu celelalte *valori ale culturii societății* în care acționează (funcționează). Funcționarea sociala a unei teorii este un caz particular al *eficacității sociale* a paradigmei culturale, căci aşa cum această *valoare culturală* care este *teoria* are un efect simbolic de întărire a solidarității sociale tot la fel se întâmplă cu orice altă valoare culturală. Prin urmare, putem spune că orice valoare culturală are un efect social de întărire a solidarității sociale a societăților respective, conferind un model unitar tuturor conduitelor sociale. Numai prin edificarea unei noi paradigme culturale, în care să se regăsească tipuri diferite de valori, o societate poate fi scoasă din starea de interregn. O societate cu "bolta simbolurilor" prăbuşită nu este o societate fără valori, aculturală, ci doar lipsită de o paradigmă culturală, de o integrare eficace a valorilor într-un sistem unitar. Putem spune, de pildă, că noua paradigmă culturală a epocii moderne s-a constituit doar pe măsură ce un nou principiu a contribuit la integrarea valorilor într-un sistem nou, pe care-l denumim cultură națională. Acel principiu a fost evident cel național, încât orice atentat la culturile naționale înseamnă implicit o amenințare la adresa paradigmei culturale de care depinde ordinea societăților moderne.

Paradigma culturală este cea care asigură funcționarea valorilor particulare (deci inclusiv a teoriilor sociale) ca valori-ghid ale acțiunii sociale, ca valori de orientare ale conduitelor sociale. În plus, aşa cum arăta Pareto, constituirea unei atari "ordini simbolice" a acțiunii sociale nu este contrară conduitelor senzualist-utilitare. Deci distincția lui Sorokin între culturile senzualiste şi cele ideațional-idealiste nu rezistă verificării practice.

În anumite perioade asistăm la dezintegrarea ordinii culturale. Altfel spus, un tip anume de *sistem sociocultural* (paradigma culturală) poate intra în declin, destrămându-se treptat şi lăsând loc altuia. În general, putem concepe modul de funcționare a culturii ca ansamblu relativ integrat de "bunuri" culturale (teorii, valori, reguli, legi, procedee, abilități, modele etc.), pregătite astfel să se manifeste în cadrul integrat al unor paradigme care dirijează *reprezentările colective*, conştiința colectivă. În sensul acesta agentul social utilizează bunurile culturale pentru a-şi motiva şi orienta acțiunea.

Ceea ce probează eficacitatea socială a “bunurilor culturale” este faptul că ele sunt împărtăşite de întreaga colectivitate.

Orice valoare culturală care devine element de orientare (*habitus*, ghid, model) a comportamentelor incorporează, în “manieră intrinsecă sau simbolică” (Parsons), sentimente, promisiuni, speranțe, propensiuni axiologice etc. Acestea dezvoltă forța tangențială *hT* din schema lui Pareto. Dacă am căuta o modelare abstract-istorică a ipotezelor noastre referitoare la efectul paradigmei culturale asupra stării societăților concrete, s-ar releva o anumită dependență a acestora de prezența sau absența (prăbuşirea) ordinii cultural-simbolice garantate de respectiva paradigmă. Reprezentând grafic acest model, am putea obține, prin “experimentare mentală abstractizatoare” (G. Lukacs), trei stări distincte proprii celor trei momente ale devenirii paradigmelor: înălțarea, maturitatea şi declinul.

În momentul al treilea dintr-o atare schemă efectele simbolice se pierd; ordinea culturală se destramă. Se atinge un punct “critic” în care societatea acționează în direcția realizării unei noi paradigme. Aceasta însă nu e obligatoriu de acelaşi tip şi deci numai aparent (în sens pur formal) avem o configurație ciclică a evoluției. Treptat se atinge un punct critic *D*, în care încep să capete forță curentele contrare, de reimpunere a unei *paradigme culturale*. Criza generată de absența consensului impune o mobilizare a eforturilor, a “imaginarului” colectiv în direcția reconstrucției şi realizării unei noi ordini culturale. Acest amestec al curentelor culturale este propriu unei perioade de interregn, de lupte, de confruntări (cazul istoric tipic în aria Europei occidentale este cel al secolelor XIII-XIV, al micilor şi marilor tiranii, perioadă a interregnu!ui din care a “izbucnit” curentul modern al Renaşterii). Secolul revoluțiilor burgheze a creat culturile a căror paradigma incorporează “miturile” burgheziei urbane occidentale. Acestea însă s-au istovit (au “obosit”) treptat până în secolul al XX-lea, încât efectul lor simbolic asupra acțiunii sociale a scăzut şi astfel s-a instituit contracurentul istoric de criză a întregii modernități (prăbuşirea ordinii culturale a burgheziei). Aceste curente s-au manifestat cu deosebită pregnanță în criza din 1929-1933, după care a urmat un scurt interregn în mediul căruia a fost lansat mitul “societății de consum”, pentru ca din anii '70 criza culturii moderne să se generalizeze.

Curba propusă de noi are o formă ideal-tipică, fiindcă în realitate e posibil ca etapele de funcţionare a unor paradigme să fie scurte, interregnul să urmeze rapid şi după el să se adâncească procesul de prăbuşire a "bolţii simbolurilor" etc. (deci un interregn poate fi o stare provizorie urmată de generalizarea procesului de destrămare a ordinii cultural-simbolice). În plus, e posibil ca această stare să nu îmbrace niciodată forma unei prăbuşiri dramatice a "bolţii simbolurilor", ci forma unui interregn, ca urmare a manifestării concomitente a unei paradigme culturale latente. De exemplu, în Principate, perioada revoluţionară a fost însoţită de afirmarea unor "mituri sociale" a căror eficacitate a scăzut foarte mult imediat după aceea (mitul *Santei cetăţi* consacrat de scrierile lui I. Heliade Rădulescu, mitul economiei "liberiste" din care s-au nutrit scrierile lui Ionescu de la Brad şi Ion Ghica etc.). Dar slăbirea eficacităţii lor simbolice n-a atras prăbuşirea "ordinii simbolice" a acţiunii sociale. Din contra, această ordine s-a menţinut ba chiar s-a fortificat prin apariţia unui nou motiv pe care G. Călinescu l-a considerat hotărâtor pentru geneza "mesianismului utopic" şi "pozitiv"[54].

Ceea ce caracterizează o societate în starea de interregn este dezintegrarea oricărui tip de paradigmă culturală, fie ea raţionalist-empirică sau ideaţional-religioasă, ceea ce echivalează cu alunecarea în "starea hobbesiana a ordinii", într-un senzualism utilitar-egocentric şi atomar, din care nu te mai scoate decât înălţarea unei noi paradigme spirituale.

Aşa s-a întâmplat cu societăţile europene la începutul erei capitaliste.

3. Ciclul postfeudal. Cultura senzualistă.

Secolul al XIV-lea este secolul marii crize europene. Europa feudală se prăbuşeşte fără însă ca o altă lume să-i poată lua locul. Abia de la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea îşi face apariţia o "economie europeană mondială" (I. Wallerstein), un "sistem mondial" care, spre deosebire de imperii, este o "entitate economică" şi nu politică. "Este un «sistem mondial» nu pentru că ar cuprinde întreaga lume, ci întrucât este mai larg decât orice unitate politică juridic definită şi întrucât legătura părţilor sale este economică"[55]. Un imperiu este o "unitate politică", "un sistem politic

cuprinzând teritorii largi, relativ puternic centralizate, în care centrul întruchipat de persoana împăratului şi instituţiile politice centrale constituie o entitate autonomă”[56]. “Centralizarea politică a fost şi tăria şi slăbiciunea imperiilor. Ea a garantat fluxul economic de la “periferie” spre “centru” prin forţă (tribut şi taxe) şi prin avantajele monopoliste ale comerţului. Slăbiciunea sa a constat în faptul că birocraţia necesară structurii politice a tins să absoarbă prea mult profit”[57].

Criza care s-a generalizat în Europa occidentală în secolul al XIV-lea a reprezentat “culminarea” a 1000 de ani de civilizaţie feudală, care încetează “brusc” în acest “punct” al istoriei. “Ariile cultivate se restrâng. Populaţia scade. În Europa feudală pare a fi o criză marcată de război, boală şi privaţiune economică”[58]. Ciclul regresiv va dura circa 200 de ani, timp în care, rând pe rând, asistăm la prăbuşirea “agenţilor” lumii vechi, dar nu întrezărim încă “agenţi” noi destul de puternici încât să înalţe din ruinele lumii vechi edificiul noii culturi. În epoca feudală “biserica oferea încă setul de parametri axiali ai acţiunii sociale[59]. În perioada de interregn se fragilizează aceşti “parametri” de orientare a comportării chiar la membrii unor categorii sociale-pivot ale vechilor structuri, cum ar fi *cavalerii*. Dar nu numai cavalerii intră în stare generalizată de criza, ci şi un alt agent important al Europei feudale şi anume papalitatea. Criza ordinii vechi se manifestă sub forma conflictului dintre puterea temporală şi cea spirituală încheiat cu victoria relativă a celei dintâi în orizontul afacerilor lumeşti. În 1303 Filip cel Frumos îl arestează pe Papa Bonifaciu al VIII-lea (care se opunea Templierilor). Acesta este un moment de mare semnificaţie pentru prăbuşirea vechii paradigme culturale. Cavalerismul intra şi el în declin, desăvârşind astfel procesul de prăbuşire a paradigmei cultural-simbolice feudale. Momentele declinului lor sunt marile înfrângeri de la Crecy, Poitiers, culminând cu cea de la Azincourt (1415), “data care se consideră a fi sfârşitul marii tradiţii cavalereşti”[60]. Războiul de 100 de ani (1337-1453) a dovedit, între altele, superioritatea modelului de acţiune socială englez, care renunţase deja la paradigma cavalerismului. Burghezia engleză impusese “Carta”, participa alături de nobilii cu rang de cavaler în război (rangul fiind obţinut pe baza unui criteriu unic: venitul anual să fie de peste 20 livre). Însă atât la Crecy cât şi la Azincourt francezii purtau războiul după modelul cavaleresc, greoi şi

individualist (conform simbolului cavaleresc al onoarei şi mândriei de a fi primul care învinge), nu reuşeau să realizeze unitatea şi mobilitatea pe care armata engleză o datora reformei conduitelor sociale. Impunându-şi "Carta", burghezia engleză realizase deja un act de socializare (generalizare) a unor noi valori de orientare a conduitelor sociale: simbolul meritului, al contribuţiei etc. Putem să interpretăm un asemenea act totodată ca pe o reformă a conduitelor (aşezarea acţiunii sociale în orizontul unor noi valori de orientare decât cele feudale) şi ca pe o primă contribuţie la edificarea noii paradigme culturale. Pe de altă parte, impunerea noilor tipuri de valori, care vor ghida conduitele unor largi categorii sociale, într-o vreme în care elementele noii economii erau foarte slabe, probează legea conform căreia dezvoltarea unei noi paradigme culturale este un proces cu legităţile lui, care nu ascultă, aşadar, de nici un alt proces, cu atât mai puţin de cel economic, având, adică, o deplină autonomie. Procesul edificării paradigmei culturale se desfăşoară cu mari fluctuaţii de la o societate la alta şi chiar de la o categorie socială la alta în cadrul aceleiaşi societăţi. Ca atare interregnul are durate diferite de la o societate la alta, de la o grupare socială la alta (clasă, categorie, grup etc.), respectiv de la un tip de acţiune socială la altul. (În Anglia, de exemplu, noile valori se manifestă cu maximă extensie în acţiunile de război.)

În Franţa, tentativa burgheziei ("le commun" - starea a treia) de a impune "*Grande Ordonance*" - similară cartei engleze - eşuează, aşa încât conduita socială, nu poate fi aşezată sub bolta noii paradigme cultural-simbolice - cea burgheză (burghezia franceză, nesusţinută de nobilime şi cler în revendicările ei faţă de rege, a eşuat, iar conducătorul ei, Etienne Marcel, a fost ucis). Aceasta se întâmplă însă în condiţiile în care elementele centrale ale ordinii vechi - papalitatea şi cavalerismul - se prăbuşiseră în calitatea lor de repere legitime ale lumii sociale. Când un agent social important în menţinerea ordinii sociale - cum sunt cei doi la care ne referim - intră în criză, el atrage după sine nu numai ample disfuncţii şi contradicţii ale întregului sistem social, ci şi o profundă criză a calităţii sale (şi semnificaţiilor sale simbolice) de susţinător al ordinii culturale. Cultura intră în criză o dată cu el. Acţiunea socială, conduitele sociale nefiind ghidate nici de valorile şi simbolurile susţinute până atunci de vechea paradigmă culturală, nici de activitatea politică a burgheziei (Weber), devine o

acțiune de tip senzualist-empiric, dirijată exclusiv de “facultățile râvnitoare” (I. Kant). Simbolul onoarei şi smerenia creştină, care fuseseră promovate de cei doi agenți ai lumii vechi - cavalerii şi biserica -, intră în criză odată cu întreaga ordine socială pe care aceştia o susținuseră, lăsând locul unui puternic “instinct de îmbogățire”. Cavaleria devine o organizație de jaf şi spoliere în sistemul “marilor companii”, ceea ce declanşează acțiunea de scoatere a ei de pe scena istoriei prin intervenția hotărâtă a lui Du Guesclin[61].

Perioadele de interregn implică apariția unor conduite sociale de tip senzualist-empiric, profan, care duc la constituirea *habitusului* secularizat. În secolul al XIV-lea, în întreaga lume mediteraneană, în cea occidentală, în nordul Europei şi chiar într-o parte a Europei răsăritene se generalizează cultura senzualist-empirică. Aşa cum spuneam, “căutarea plăcerilor” devine atât de puternică, încât îşi subordonează “instinctul de îmbogățire” şi chiar explică apariția acestuia. Aşadar putem considera că acest “instinct” nu contribuie prin el însuşi la constituirea noii paradigme culturale a epocii moderne, pe care, “sintetic”, Sombart o numeşte “spirit capitalist”. Din contra, era divergent față de acesta, opus chiar lui în temeiul opozițiilor:

plăcere/ cumpătare = aventurier / prudență = iraționalitate/ raționalitate = căutarea plăcerii/ spirit de întreprindere = instinct al jocului / instinct al muncii (workmanship)

Considerarea oricăruia dintre *tipurile sociale* ale perioadei de interregn, fie că este un rege precum Jean le Bon, fie ca este un cavaler precum Geoffroy Luttrel of Inharm, şi simpla comparare a lor cu tipul *întreprinzătorului capitalist*, aşa cum a fost el întruchipat în persoana lui B. Franklin, este edificatoare. Iată figuri reprezentative pentru *seria conduitelor senzualist-empirice*:

“Cu regele Jean le Bon voluptatea divertismentelor laice şi pasiunea veşmintelor bogate stăpânesc tot mai mult spiritele: cavalerii se întrec în a se împodobi cu pietre prețioase, cu perle, cu decupuri, cu papiote, cu broderii, cu pene...”[62] ; sau: «Isabela de Bavaria (...) scandalizează contemporanii prin liberalismul şi luxul ei exagerat, care convenea însă cavalerilor...»[63], “Ducele de Orleans purta o surcotă pe care figurau brodate de-a lungul celor două mâneci cuvintele cântecului «Doamnă nu mai sînt voios», folosindu-se nu mai

puţin de cinci sute şaizeci de perle[64], «Regele Jean le Bon dispunea - ca prizonier la Londra - de nu mai puţin de 70 servitori. El primea din Franţa uleiul, vânatul şi vinurile. Avea cu sine o orgă, îşi cumpărase o harfă, complăcându-se în compania menestrelilor. Citea adesea romane cavalereşti, consulta pe astrologi şi privea cu interes bufoneriile nebunului curţii. Urmaşul lui Carol al V-lea considera că nimic nu vădeşte mai bine măreţia unui rege ca tezaurele de orfevrărie, emailurile şi tapiseriile pe care le poseda”[65].

Şi iată acum portretul lui B. Franklin, care întruchipează, prin excelenţă, “spiritul capitalist” sau “spiritul de întreprindere”, cum spune Sombart. Vom consemna “virtuţile şi calităţile morale” pe care Franklin îşi impunea să le urmeze cu stricteţe matematică în toate actele sale şi care toate sunt în acelaşi timp valori reprezentative pentru morala creştină:

“1. *Temperanţă*: a nu mânca excesiv, a nu bea până te îmbeţi.

2. *Tăcere*: a nu spune decât ceea ce-ţi poate fi util ţie sau altora; evită orice conversaţie inutilă (trăsătură care ne aminteşte de îndemnul răsăritenului avva Dorotei spre „tăierea voii”, ca pârghie de înălţare în credinţă);

3. *Ordine*: fiecare lucru să fie la locul lui şi fiecare din ocupaţiile tale să-şi aibă timpul corespunzător.

4. *Decizie*: sileşte-te să faci ceea ce trebuie; fă neapărat ceea ce ai proiectat.

5. *Moderaţie*: nu face decât cheltuielile susceptibile de a-ţi aduce un bine ţie sau altora.

6. *Zel*: nu-ţi pierde timpul; ocupă-te totodată de ceva util; renunţă la orice activitate inutilă.

7. *Loialitate*: nu recurge niciodată la minciuni dăunătoare; gândeşte onest şi inocent şi acţionează în consecinţă.

8. *Echitate*: nu aduce prejudiciu altora şi nu te arăta nedrept sau neglijent în a face binele care este în datoria ta să-l faci.

9. *Stăpânire de sine*: evită extremele.

10. *Curăţenie*: nu suporta nici cea mai mică necurăţenie a corpului tău, a vesmintelor şi a locuinţei tale.

11. *Echilibru moral*: (...)

12. *Castitate*: nu te abandona decât rar raporturilor sexuale; nu le face decât în măsura în care este necesar sănătăţii tale sau pentru a-

ți asigura o posteritate, dar niciodată până la obtuziune și epuizare, până la a-ți tulbura pacea morală sau a-ți nărui reputația; (...).

13. *Umilința*: imită-l pe Isus și pe Socrate" (apud W. Sombart).

Cele 13 trăsături vor tinde a se generaliza în conduita socială a omului european pe măsura înălțării noii paradigme culturale (chiar dacă lucrul acesta nu se va întâmpla niciodată pe deplin). Am așezat față în față "figuri reprezentative" pentru conduita socială predominantă în cele două epoci - interregnul european și epoca modernă - pentru a da expresie intuitivă adâncii mutații care s-a produs în structura de bază a omului european o dată cu biruința noii paradigme culturale. Până atunci, însă, atât de puternic era acest element senzualist de orientare a acțiunii sociale - căutarea plăcerii -, încât se produce în secolul al XIV-lea chiar și "schisma costumului". Iată ce scrie Camille Eulart:

"Către 1340 moda se schimba într-un mod radical: nebuniile de la curtea regelui Jean al II-lea (Le Bon - nota lui P. Chihaia) și aceea a fraților săi favorizează luxul și excentricitatea vesmintelor (...); de la această dată costumele celor două sexe se deosebiră în mod tranșant (...). Trăsătura nouă a modei noi care apăru către 1340 a fost pentru bărbați adoptarea bruscă a veșmintelor scurte (…) ajustate pe trupuri, care, în consecință, trebuie să fie tăiate de sus în jos și butonate. Această schismă durează încă deoarece oamenii Bisericii au păstrat până în zilele noastre veșmintele lungi ca și profesorii sau "oamenii legii" atunci când își exercită funcțiunile"[66].

În esență, această nouă modă impune "respectul pentru formele omenești ca atare"[67], "înclinarea pentru dezgolire" (P. Chihaia). După P. Chihaia, "noua modă cucerește întreaga Europă. Feudalii din țările române, legați de tradiție, interese și înrudiri de lumea occidentală, au adoptat încă de la apariția lor, adică de pe la mijlocul secolului al XIV-lea, aceste costume "îndrăznețe". Cavalerii români apar pe fresce, pe icoane, pe monede în *surcote*, *jaque*, *pourpoint*, în reprezentări laice sau votive..."[68]. Cel mai profund atins de noul element senzualist al orientării acțiunii este cavalerul italian. Dar pentru a ne da seama cât de adâncă și iremediabilă este prăbușirea simbolisticii cavalerului să-l lăsăm pe Franco Sachetti, istoric de la sfârșitul secolului al XIV-lea, să vorbească:

"Oh, cât de mult ai decăzut nefericită demnitate (...). Toți acești domnișori de contrabandă fac tocmai contrariul celor prescrise de

codul adevăraţilor cavaleri. Doresc să consemnez aceste lucruri pentru ca cititorul să-şi dea seama că o adevărată instituţie a cavaleriei a murit”[69] (subl. ns.).

Sculptura lui Nicola Pisano şi pictura lui Giotto redau interesul pentru figura omenească ca expresie a noilor tendinţe. “Desigur că tendinţa cavalerilor către realism şi către valorile impuse de Renaştere a fost favorizată, în primul rând, de componenţa socială a clasei acestora, care nu mai apare circumscrisă şi strict tradiţională, ca în secolul precedent, ci permeabilă la noii veniţi şi la importante înnoiri...”. Deşi agentul cavaleresc este cel care parcurge panta de prăbuşire a ordinii simbolice tradiţionale, generalizând, prin “puterea imitativă a exemplului” lor elementul senzualist al acţiunii sociale, totuşi în a doua jumătate a secolului al XIV-lea ei vor intra în declin.

“Incapabili să soluţioneze problemele practice imediate puse de viaţă, ei încep să se închidă în tradiţie, prejudecăţi şi conveniențe, retrăgându-se în domeniul imaginaţiei, aşa cum a întâlnit-o mai târziu şi a spus-o în mod genial Cervantes”[70].

Starea de interregn se va generaliza în epocă, astfel încât pe lângă vechii “agenţi”, care părăsesc valorile culturii feudale, fiind atraşi de conduita senzualistă apar alţii noi, deopotrivă marcaţi de acest tip de comportare. (A evidenţia întreaga lor tipologie este maniera cea mai adecvată de prezentare a unei epoci în care Europa se prăbuşea în starea de interregn. În plus, cunoaşterea lor ne va îngădui să evidenţiem secvenţe ale degradării şi decadenţei vechii ordini culturale.) Acest element senzualist al orientării acţiunii sociale, “intensa plăcere de câştig”, cum se exprima Sombart, este propriu unei întregi epoci, aceea a Europei mercantile. În “triunghiul comercial” al cărui ax principal era Asia - Europa nordică, unghiul asiatic era cel mai puternic. În vreme ce Asia oferea mărfuri manufacturiere şi mirodenii, Europa nu-i putea oferi în schimb decât aurul. O “foame de câştig” se naşte astfel în Europa, care este legată de consumul de produse asiatice al europenilor[71]. Dar această “foame de câştig” naşte agenţii săi proprii şi acţiunile sale proprii: “căutare de tezaure”, “captaţia moştenirilor”, “clientela” (“a câştiga favoarea burghezilor bogaţi în speranţa de a profita într-o măsură oarecare de bogăţia lor”), “uzura” (împrumutul de bani), “închiriere de bande” (trupe), de cai de schimb etc. Acestea sunt arătate de L. B. Alberti, în *Libri della*

famiglia, pentru Florența secolului al XIV-lea, care și el arăta cât de mult se răspândise cultul lui Mammona aici.

"În fiecare pagină, din aceste «libri...», arată Sombart, dorința de câștig este recunoscută și proclamată (în Florența - n.ns.) ca fiind trăsătura generală și naturală a populației (...); toți nu se gândesc decât să câștige și să se îmbogățească (...); câștigul: iată obiectul tuturor ideilor și tuturor preocupărilor (...), bogățiile la care fiecare aspira cel mai mult"[72]. Dante consemnează și el acest "gust ascuțit al câștigului" ce se generalizează la populația Florenței: "Ei nu se gândesc decât să dobândească bani, într-o asemenea măsură că s-ar putea spune că sunt consumați ca o flacără de dorința de a avea posesiuni"[73]. Iată deci că în lumea mediteraneană elementul senzualist al conduitei ia chipul "dorinței ascuțite de câștig", al unei "pofte" fantastice de "a dobândi posesiuni", care cuprinsese și clerul. În secolele XV-XVI "banul începuse să joace un rol predominant în Europa occidentală. *Pecuniae obediunt omnia*, se plânge Erasmus; "banul este Dumnezeul pământului", proclama Hans Sachs[74]. Dar noua conduită se generalizează; simptomele ei se multiplică:

"Sarcinile oficiale devin venale, nobilii se înrudesc cu niște plebei (roturiers) îmbogățiți, statele dau politicii lor o orientare având drept obiectiv afluxul în casele lor de tezaur a unor sume cât mai ridicate posibil (mercantilism!). Mijloacele de a-și procura banii se multiplică și devin din ce în ce mai rafinate..."[75].

Colectivitatea politică se rupe de comunitatea religioasă, și adoptă o nouă conduită socială, laică, senzualist-empirică, orientată spre lumea profană, nu spre cea sacră. Europa capitalistă găsea o societate cu axul de gravitație deja răsturnat, încât orientarea spiritelor este una spre acumulare, spre faptele și motivațiile lumii profane. Opera de demolare a paradigmei cultural-simbolice feudale fusese înfăptuită deja. Perioada de interregn se generalizase când încă spiritul capitalist nu apăruse. *Prin urmare, agenții culturii senzualiste nu pot întemeia noile paradigme culturale care să înalțe lumea într-o nouă civilizație*. Ei nu pot decât să contribuie la declinul vechii culturi, jucând un rol eficient, dar vai negativ, în epoca de interregn. Cei care vor ridica Europa, așezând-o într-un nou orizont de civilizație, vor fi "întreprinzătorii", cei motivați de "spiritul de întreprindere" și de valori religioase ca în exemplul arătat de Weber al lui B. Franklin. Procesul va dura din 1450 până pe la 1640, după cronologia lui

Wallerstein[76]. Acest interval reprezintă o a doua fază de interregn, care însă nu este marcată de adâncirea unei rupturi (cum fusese cea dintre cavaleri şi biserică), ci de căutarea unei simbioze: aceea dintre agentul senzualist, dintre "jucător" sau speculant şi "întreprinzător", însă un întreprinzător cu orientare ascetică pronunţată, adică exact opusul tiparului senzualist, generând astfel adevăratul capitalist, "agentul care va contribui la ridicarea noii paradigme culturale a Europei, centrată pe raţionalism, spirit de întreprindere, pozitivism, instinct de acumulare, morală economică înclinată spre ascetism şi nicidecum spre consum excesiv şi cu atât mai puţin spre cel de lux. Alţi "agenţi" ce şi-au adus contribuţia la declinul ordinii cultural-simbolice tradiţionale au fost "căutătorii de tezaure", "briganzii" (despre care vorbea şi P. Chihaia), "alchimiştii", "făuritorii de proiecte" şi "cămătarii". Dintre toţi aceştia, cei care dezvoltă o nouă direcţie a conduitei, sunt "făuritorii de proiecte", "speculanţii cu moneda" şi "jucătorii de bursă"[77]. Prin elementele de orientare ale comportamentelor şi prin neputinţa de a edifica o nouă paradigmă culturală, aceşti "agenţi" fac parte din perioada de interregn. Ei nu vor dispărea efectiv odată cu triumful noii civilizaţii, ci vor compune "agentul flotant" (de interstiţii) care se va deplasa spre acele societăţi, ce nu şi-au cristalizat încă o nouă paradigmă cultural-simbolică, contribuind aici la dizolvarea vechii ordini culturale, a vechii lumi, fără însă a deţine forţa de a participa la edificarea noii ordini simbolice. Ei se vor face purtătorii "capitalului primitiv", bine cercetat de către Sombart şi de către Zeletin, pe cazul României. Întrucât însă elementul care le orientează conduita este "căutarea bogăţiei" ca scop în sine, ei nu vor putea reprezenta un agent de "educaţie economică", aşa cum greşit îi prezentase Zeletin. Ei sunt lipsiţi de potenţa constructivă dată de valorile ascetice ale moralei economice a capitalismului modern, de tipar creştin, ori de valorile intelectualist-raţionaliste ale capitalului industrial, cu care sunt în opoziţie. Cum se explică faptul că totuşi primesc protecţie în ariile în care acţionează? Acest lucru devine clar din momentul în care înţelegem logica contradictorie de funcţionare a capitalului în procesul "acumulării sale mondiale". Agentul capitalului primitiv este un agent "clientelar" în ţările din "periferie", de unde scoate întregul plusprodus şi-l transferă spre economiile metropolitane, devenind astfel un "rentier", un "acţionar", care vă trai pe spezele funcţionării acestui capital primitiv. În felul acesta, el

capătă în "periferie" statutul social de funcţionar-client al capitalului metropolitan, fiind plătit să asigure transferul plusprodusului de aici spre metropolă.

4. "Făuritorul de proiecte" şi mitul proiectului salvator. Noua paradigmă culturală

Epoca de interregn scoate conduitele tehnice (alchimistul), războinice (cavalerul), intelectuale ("făuritorul de proiecte"), artistice (plasticianul) etc. de sub incidenţa simbolurilor feudale şi le aşează în câmpul unui nou element de orientare: cel senzualist-empiric, exprimat acum de o "necurmată", "nestăpânită sete de câştig", pregătind astfel epoca Renaşterii. Acum asistăm la cele mai năstruşnice invenţii, la o risipă a potenţei creatoare a omului. Din nefericire, această creativitate nu este altceva decât tot o formă a conduitei senzualist-empirice; era motivată de pura plăcere a invenţiei şi de dorinţa de câştig. Aşa se întâmplă că mulţi "îşi fac o meserie din darul de invenţie, vânzându-şi proiectele şi ideile cele mai puţin realizabile"[78]. Astfel se naşte un nou agent social flotant, impulsionat de acelaşi element senzualist empiric ca şi ceilalţi.

"Era o veritabilă profesie, o «asociaţie» a făuritorilor de proiecte, având drept scop să-i câştige, să-i atragă la cutare sau cutare proiect sau planuri pe cei mari şi bogaţi ai ţării, asigurându-şi astfel realizarea proiectelor"[79].

"Ei sunt omniprezenţi la curte, în parlament, dar sunt întâlniţi vânzându-şi proiectele şi în plină stradă, pe piaţă". "Făuritorul de proiecte" este vehicolul germenilor unuia dintre simbolurile noii paradigme ce se va ridică peste lumea europeană o dată cu epoca modernă, şi anume simbolul organizării raţionale şi al planificării.

Secolul al XVII-lea poate fi "considerat ca *vârsta de aur a făuritorilor de proiecte*". În Anglia, conform lucrării lui Defoe, *An Essay on Projects* (apărută în 1697), perioada de vârf a "epocii proiectelor" este secolul al XVII-lea ("de prin anii 1680 arta şi secretul fabricării proiectelor s-au afirmat pentru prima dată în lume"). Franţa, spune Sombart, este ţara clasică a "făuritorilor de proiecte". În secolele XVII şi XVIII, se desfăşoară aici aceleaşi procese (vizând făuritorii de proiecte) ca şi în Anglia, dar mai intens.

Iată câteva figuri reprezentative pentru această categorie a "făuritorilor de proiecte" din Franţa de atunci. Unul dintre ei a fost Theophraste Renaudot, celebru în secolul al XVII-lea. Iată cum îl prezintă G. d'Avennel: T. Renaudot este "fondatorul jurnalismului francez, creierul cel mai inventiv al epocii, în care au încolţit un mare număr de idei utile, uşor amestecate cu un bob de utopie"[80].

Nicolas Blegny (tot în secolul al XVII-lea) este şi el un "făuritor de proiecte": "spiţer, scriitor, colecţionar şi ziarist; fondator al unei societăţii medicale, al unei case de sănătate (spital) şi al unui curs pentru ucenicii peruchieri, prim chirurg al Reginei (...), cavaler al industriei de ocazie şi finalmente aruncat în închisoare (...), autor al cărţii *Livre commode contenant les adresses de la ville de Paris* etc. (...), în care vorbeşte despre sine ca despre un renumit creator original de opere magnifice (ouvrages magnifiques)..."[81]. Sunt foarte semnificative următoarele cuvinte pe care Mercier (în al sau *Tableau de Paris*, I, p. 222) le pune în gura unui "făuritor de proiecte:

"De 30 de ani am neglijat propriile mele afaceri, m-am închis în cabinetul meu meditând, visând, calculând, am imaginat un proiect admirabil pentru a plăti toate datoriile statului; apoi un altul pentru a-l îmbogăţi pe rege şi a-i asigura un venit de 400 milioane, apoi un altul pentru a învinge pentru totdeauna Anglia (...) şi pentru a face comerţul nostru primul din univers (...), apoi un altul pentru... etc., etc."[82].

Din această manieră de a gândi rostul "proiectului" pentru destinul poporului şi al în instituţiilor sale reiese clar rolul central al "*motivului mesianic*" în conduita "făuritorilor de proiecte". Ei sunt frământaţi de destinul marilor instituţii - rege, stat - şi totodată de salvarea (mesianism) poporului întreg, depăşind conduitele de tip senzualist. Elementul lor de orientare capătă caracter simbolic; îşi asumă în acţiune probleme majore, supraindividuale, prin care se exprimă deja orientările impuse de o nouă paradigmă. Comportamentul lor începe să cumuleze efectul simbolic al noii paradigme, care va domina epoca în următorii 300 de ani.

Spre deosebire de W. Sombart, noi nu vom încadra acest tip de agent social - "făuritorul de proiecte" - în categoria celor impulsionaţi de motivul senzualist-empiric al "dorinţei aprige de câştig". O analiză mai atentă a compoziţiei sociale a conduitei lor ne permite să-i plasăm între "avantgardiştii" noii ideologii, între pionierii spiritului burghez, ceea ce nu era cazul, aşa cum am văzut, pentru celelalte tipuri de

agenți sociali. Motivul mesianic (salvator) devine un mobil axial al comportamentului social al "făuritorilor de proiecte". Proiectul lor are caracter de *mit social*, fiind socotit o soluție salvatoare de tip universal, cu efecte benefice asupra întregului popor şi cu putere de dezlegare pentru toate problemele critice cu care acesta se confruntă. Singura legătură pe care o mai păstrează cu motivul "dorinței de câştig" ține de spiritualitatea mercantilă a epocii, care vedea în "bani" secretul soluțiilor universale. De aceea majoritatea acestor proiecte vizează afaceri economice, modalități de mărire a câştigului bănesc. Psihologic însă făuritorul de proiecte este un tip mesianic, el împărtăşeşte, chiar dacă într-o formulă deplasată, o paradigmă eshatologică, adică o trăire de tipar religios, încât putem spune că la temelia lumii noi se află o trăire de tipar religios într-un sens mult mai cuprinzător decât cel evidențiat de Max Weber pentru burghezia protestantă.

Aşadar, secolul al XVII-lea aduce un progres în ceea ce priveşte edificarea noii paradigme culturale. Dacă în secolul al XVI-lea se produce o generalizare a conduitei dominate de apriga dorință de câştig, de aur, de bani, pentru realizarea căreia se recurge la cele mai fanteziste mijloace, deja în secolul al XVII-lea acțiunea socială îşi schimbă structura. Apare mitul "proiectului". Conduita socială capătă o nouă compoziție, în care se regăsesc împreună latura senzualistă şi cea rațională. Oamenii devin receptivi la "meditație", acceptă o relativă "distanțare" între scopul acțiunii şi atingerea sa efectivă. Fără îndoială, ideea de "risc" în sensul "spiritului capitalist" modern nu apăruse, dar tocmai această distanțare permite acumularea *efectului simbolic*, pătrunderea în conduită a unor *mobiluri extrautilitare*, de tip simbolic, şi astfel îngăduie înălțarea rapidă a unei "bolți simbolice" în noua epocă. *Făuritorul de proiecte* devine *figura reprezentativă* în ceea ce priveşte mişcarea culturii în secolul al XVII-lea. Ponderea acestei noi categorii *socioculturale* în lumea urbană a Europei este destul de mare. După istoricul francez Ch. Normand, ei "mişunau" "pe piața Parisului"; îi vedeai de pe la orele două la ieşirea din palat, trăncănind fără încetare. Majoritatea erau bieți indivizi înfometați care n-aveau nici palton, dar erau "pătrunşi de credințe". Ei sunt reprezentativi pentru infrastructura de trăiri (trăiristă) din care se va naşte noua Europă.

"Îi întâlneşti chiar în momentul când tocmai au descoperit o idee de geniu. Întârzie în antecamere, tocesc pragurile administraţiilor publice şi ţin conversaţii misterioase cu femeile galante (...). Sunt inteligenţi, dar au mai multă imaginaţie decât judecată. Ideile lor sunt adesea infantile, bizare, groteşti, extraordinare, dar ei le dezvoltă consecinţele cu o precizie matematică" (subl.ns.).

Unii au idei cu adevărat creatoare, care le aduc o îmbogăţire rapidă, alţii însă, cu "mai puţină imaginaţie", dar mai mult simţ practic, sunt "exploataţi de ceilalţi confraţi". Pentru vânzarea ideilor ei obţin o remuneraţie care se numeşte "drept de informaţie" (*droit d'avis*)[83]. Dar "febra proiectelor" "bântuie" şi în celelalte ţări. Sombart aminteşte despre un oarecare Caratto, care către mijlocul secolului al XVIII-lea se afla la curtea Austriei. Acesta remisese la 20 ianuarie 1765 un memoriu asupra unor proiecte comerciale. El "exercita de 40 de ani propria sa «industrie de făuritori de proiecte»; principiile sale sunt bune şi indiscutabile, dar deducţiile sunt pline de exagerări"[84]. Tot Sombart îl aminteşte pe celebrul Cagliostro, în persoana căruia "făuritorul de proiecte era dublat de un aventurier, ba chiar de un excroc pur şi simplu. Dar acest om singur, care a făcut turul lumii întregi, a tuturor capitalelor pământului, a tuturor curţilor europene, este înainte de toate un făuritor de proiecte, un promiţător al unor munţi de aur, cu concursul femeilor (...), căuta să impună celor mari şi celor puternici ideile sale".

Aşadar, o primă concluzie care se impune este aceea că "spiritul capitalist" conţine o contradicţie antagonică, ireductibilă între "apriga căutare a câştigului" şi mobilul raţional al aspiraţiei spre o întreprindere mereu reînnoită şi spre o activitate tot mai intensă. Noua civilizaţie a apărut în lumea europeana "purtată" de conduitele senzualist-empirice care au cuprins ambele "stări sociale superioare" ale epocii feudale: nobilimea (cavalerii în special) şi chiar clerul. Între secolul al XVII-lea (începând cu el) şi secolul al XIX-lea (sfârşind cu el), deci timp de 300 de ani, lumea europeană edificase o nouă paradigmă dominată de spiritul capitalist (latura sa raţionalistă). Secolul al XX-lea alunecă însă din nou în ciclul senzualist-empiric (care îşi făcuse deja prezenţa în pături mai restrânse înainte de primul război mondial). Începutul de secol este prins de febra invenţiilor tehnice, dar treptat lumea capitalistă este cucerită de conduitele senzualist-empirice. E. Laszlo consideră "epoca modernismului" ca

epocă a valorilor consumeriste, E. Fromm deplânge prăbuşirea valorilor raționaliste şi a "mesianismului speranței", Marcuse constatase şi el o "desublimare represivă", ca urmare a pierderii dimensiunii simbolice a omului. Aşadar, căderea în ciclul senzualismului empiric este neîndoielnică. Paradigma occidentalismului burghez rațional, cu "bolta" simbolurilor sale, s-a prăbuşit. Ciclul conduitelor impulsionate de "spiritul capitalist de întreprindere" s-a încheiat. Spre deosebire de Sorokin, după care ciclicitatea înseamnă reluarea aceluiaşi tip de paradigmă (viziune mecanicistă), în concepția noastră, după dezintegrarea paradigmei culturale, specifice unui tip de civilizație, omenirea este în situația de a se mobiliza într-un amplu efort de creație colectivă pentru a edifica un nou tip de paradigmă culturală, ori mai multe tipuri (o civilizație pluralistă), inventate de popoare, grupuri de popoare etc. În acest efort de reconstrucție pluralistă a ordinii culturale, popoarele vor parcurge un stadiu de valorificare mai adâncă a *stocului arhaic*, acel "strat" de universalitate preindustrială propriu populațiilor țărăneşti, intrând într-o fază de reîntărire a credinței. Noua paradigmă va încorpora, alături de valoarea culturii instrumentale a industrialismului, (principala achiziție a epocii capitaliste), şi valoarea naturii, în dimensiunea ei liturgicală, aşa cum a fost ea asumată de țărănimea sud-est europeană. În acest proces probabil că rolul societăților mici, al ariilor care au rămas în aşa-zisa "periferie" a sistemului industrialismului global, va fi foarte mare. Vom asista la o relansare a civilizației în acea zonă a lumii care va reuşi să reintegreze valoarea naturii şi dimensiunea ei liturgicală în paradigma cultural-simbolică. Cum se va întâmpla lucrul acesta este greu s-o spunem. O conduită nouă se va întemeia nu pe lupta cu natura, ci pe cooperarea cu ea. Mitul luptei pentru stăpânirea naturii este propriu paradigmei occidentaliste a burgheziilor urbane; el şi-a pierdut întregul efect simbolic şi deci valoarea de mit. "Bolta" care-l susținea s-a prăbuşit.

Se impune concluzia că epoca nouă, aşa-zis capitalistă, a găsit o societate civilă "ruptă" de vechea paradigmă culturală, încât toate reformele, noile orientări ale acțiunii au fost asimilate rapid. În cercetările noastre operăm cu ideea seriei istorice de conduite sociale, care pot fi raționalizate pe deplin de reprezentanții tipici ai acesteia. În sensul acesta, seria conduitelor ghidate de motivul *Sancta masserizzia* ("sfântul spirit de ordine") este proprie întregii populații de meseriaşi

şi negustori florentini, în cadrul căreia un L. B. Alberti ne apare ca o figură reprezentativă şi nu ca unicul creator al noului motiv, al noii bolţi culturale. În acelaşi sens e greu de înţeles naşterea ego-ului eliadesc în societatea româneasca fără ridicarea pandurilor, fără primenirea structurilor fanariote, declanşată de Revoluţia lui Tudor şi fără trezirea la istorie a acelei "obscure paturi de târgoveţi" care vor însoţi dinamismele istoriei moderne a României de atunci înainte.

Pentru cazul ţărilor române, perioada de interregn capătă şi înţelesul unei epoci de "întârziere" faţă de Occident, prezentând caracteristicile-hibrid proprii unei epoci de tranziţie. Tocmai în raport cu această particularitate vom înţelege adevărata amploare şi semnificaţie a "culturii eroice" din secolul al XIX-lea, care într-o perioadă extrem de scurtă (circa 20-50 de ani) a redus decalajul ce despărţea ţările române de Occident. Legile care pot fi stabilite pentru o atare stare de tranziţie au o aplicaţie generală în aria Europei pe măsură ce diversele societăţi locale intră în procesul de ansamblu al transformării capitaliste. Pe de altă parte, nu trebuie să pierdem din vedere caracterul regional al legilor sociale, în baza căruia extrapolarea unei legi, al cărui statut istoric a fost stabilit în raport cu o arie dată, la o altă arie este lipsită de valoare. Aşa cum s-a putut vedea, epoca de tranziţie a dezvoltat în economie o serie de *fapte* pe care noi le-am analizat în raport cu tendinţele pe care această serie le-a impus ("periferializarea", împingerea economiei Principatelor în suburbia imperiului şi apoi în suburbia metropolei). *Reacţia agentului intern* de a contracara aceste tendinţe a căpătat şi *expresii economice*, dar mai ales *expresii culturale şi religioase*. Acestei "reacţii" îi datorăm o *serie culturală nouă*, care a scos societatea românească din interregnul fanariot, aşezând-o în orizontul de idei, valori, conduite, tipice pentru Occidentul mai "înaintat" în acel moment cu circa 200 de ani de schimbări şi progrese capitaliste (se înfăptuise Revoluţia industrială). Pentru cazul "făuritorilor de proiecte" vom afla în ţările române tipuri sociale asemănătoare, precum "geometrii" şi "mesianicii utopici şi pozitivi", iar forma de îmbinare a "făuritorului de proiecte" cu "întreprinzătorul pozitiv", cu "spiritul de întreprindere" o găsim la un nivel maxim în persoana lui I.H. Rădulescu, un adevărat "homo occidentalis" al culturii româneşti. Adevăratul "misionarism" cultural îl vom regăsi în Transilvania prin marii renovatori mesianici ai Şcolii Ardelene! În ţările române, de altfel, momentul culminant al

“creativităţii” sociale timpurii (protomoderne) îl aflăm în secolul al XVII-lea, adevărat secol de Renaştere românească. Acum însă, spre deosebire de Europa occidentală, în cadrul căreia, în acelaşi interval, începuse să se afirme seria conduitelor constructive ale noii “bolţi simbolice” capitaliste, la noi se adâncea conflictul dintre conduitele senzualiste de rang inferior şi conduitele mesianice. Agenţii flotanţi, de tipul speculanţilor cu banii (uzurierii), clientela fanariotă, intră în conflict cu “făuritorii de proiecte”, cu acei agenţi care purtau în germene atât raţionalismul capitalist constructiv (“geometrii”), cât şi “mesianismul” raţional pozitiv. Un conflict similar va răzbate în Transilvania între pretenţiile şi închipuirile nobilimii maghiare, pe de o parte, şi mesianismul Şcolii Ardelene, pe de alta. Pentru Valahia şi Moldova înregistrăm, la acel interval, al secolului al XVIII-lea, o *nouă epocă de interregn*, care durează întregul secol fanariot, pentru ca în al doilea deceniu al secolului al XIX-lea să asistăm la o strălucită şi subită grupare a noilor agenţi constructivi: a) pandurii (mulţi proveniţi din haiduci), care erau susţinătorii unei conduite ce sintetiza motivul “dorinţei de acumulare” cu motivul salvării neamului de invazia cultural-distructivă a clientelei fanariote dublu speculantă: cu moneda şi cu puterea; b) agentul mesianic pozitiv, care va înfăptui Unirea, realizând astfel baza naţională a capitalului în ţările române; c) primele elemente ale “spiritului de întreprindere”, de la G. Asachi şi M. de Hodocsin până la T. Vuia şi A. Vlaicu; d) mesianicii Şcolii Ardelene. Aşa încât putem constata că în secolul al XVII-lea ţările române au mers în deplină sincronizare cu Europa occidentală. În secolul al XVIII-lea, însă, se produce ruptura de *trendul occidental*. Spre deosebire de lumea occidentală, la noi, în toată epoca modernă, persista lupta, când latentă, când manifestă, între seria conduitelor senzualist-empirice negative, fără nici o “boltă simbolică”, amestec eteroclit de elemente etnice, ce va alimenta o parte a burgheziei româneşti, şi seria conduitelor raţionalizatoare, de adâncă orientare naţională.

Vom aşeza întreaga serie a culturii secolului al XIX-lea, până la Unire, sub bolta istorică a culturii eroice. Cultura eroică este definitorie pentru generaţiile şi personalităţile care dăruiesc enorm şi nu aşteaptă nimic în compensaţie. Procesele creatoare au, la aceşti oameni, o suveranitate deplină. Nimic nu-i îndrumă spre conduita creatoare, nimic material nu-i susţine, singură vocea adâncului lor

sufletesc e ascultată şi urmată fără întârziere şi fără de nici un calcul. Prototipul acestei conduite este sfinţenia apostolică. Omul culturii eroice se iveşte în viaţa neamului din zarea de taină în veci luminată a Sfinţilor Apostoli. Ca şi aceştia, ei sunt urmaţi, deşi nu pot fi explicaţi. Din unghiul nostru de vedere, această *serie culturală*, care a reuşit să se desprindă de *periferialismul economic* şi să-l biruie, ridicându-se până la înălţimea pe care o atinsese cultura Occidentului, sincronizându-se cu ea, se deosebeşte de alte culturi prin "caracterul său eroic". Nu este lipsit de semnificaţie faptul că, aşa cum subliniază D. Zamfirescu, "făuritorii statului român" au "coincis de multe ori cu făuritorii culturii moderne". Secolul al XIX-lea românesc, pe trei pătrimi din întinderea lui, este, hotărât, "secolul culturii eroice", a cărei primă şi fundamentală înfăptuire istorică a constat în scoaterea societăţii româneşti din *interregnul fanariot*, când este vorba de Valahia şi Muntenia, şi de sub efectul paralizant al "îngâmfării nobilimii" maghiare, în cazul Transilvaniei. Dovezile descendenţei romane a poporului român de aici a fost ca o lovitură de trăsnet pentru orgoliul subimperialist al acestei "nobilimii" orgolioase.

Secolul revoluţiilor naţionale este, totodată, "secolul culturii eroice". Oamenii acestui secol *au reuşit să transfigureze o stare istorică negativă, periferialismul levantin imperial al economiei şi aşezămintelor instituţionale, într-o stare istorică pozitivă*, constând dintr-o dublă realizare: a) scoaterea economiei din suburbia imperiului şi b) scoaterea *societăţii româneşti* din interregnul fanariot şi de sub segregaţia etnocratică verböcziană (în Transilvania). Pentru a înţelege această complexitate istorică a fost necesar să urmărim seria faptelor economice, seria revoluţiilor şi seria conduitelor sociale. Dacă cercetarea seriei economice ne-a ajutat să dezvăluim ieşirea din suburbia imperiului, schimbările aduse de revoluţie nu pot fi înţelese fără cercetarea seriei conduitelor socioculturale. În ţările cu evoluţie întârziată, mai mult decât în cele cu mers normal, culturile capătă o însemnătate aparte, întrucât aici slabele transformări în planul economiilor trebuie compensate printr-o construcţie culturală, dăruită, astfel încât societatea să se poată mobiliza pentru depăşirea stării de decalaj. Pentru a sesiza amploarea reală a noii serii culturale - "seria culturii eroice"- este necesar să pornim, nu din momentul care deschide noua serie (aşa cum au procedat Ibrăileanu, Gherea, Zeletin, Lovinescu, Manoilescu, Motru), ci de la acea linie de demarcaţie între

epoca veche şi *cea nouă*, adică de la epoca interregnului fanariot şi a codului Verböczi. Acest lucru este cu atât mai necesar cu cât, în raport cu seria economică, trendul periferializării începe o dată cu "era" fanarioților şi cu epoca verboczi-ană. Ceea ce a fost domnia fanariotă în Moldova şi Valahia a fost domnia legământului Verböczian în Transilvania (care preconiza pentru români condiția de populație dispreţuită, nedemnă de a se numi naţiune, adică "stare socială legitimă").

Pentru țările române prima etapa a trendului suburbializarii este aceea corespunzând epocii fanariote, care prin "acaparare grecească" şi prebendializare împinge Principatele în starea de suburbie a imperiului (imperială), după ce timp de circa patru secole consecutiv acestea avuseseră statut de autonomie, jucând un rol de prim rang în istoria structurilor europene postbizantine (sud-estul european). Epoca dintre 1780 şi 1877, cu mici oscilaţii, este *epoca eroică*, epoca de rezistenţă contra curentului suburbial.

Desigur că nu vom putea cuprinde în spațiul acestei lucrări toate seriile secundare de conduite care ar putea ilustra teza noastră referitoare la rolul culturii eroice în depăşirea stării de interregn. Ne vom limita la urmărirea seriei europene a unui motiv cultural: "Sancta messerizzia". Acesta îşi începe lunga istorie în Florenţa trecento-ului, încheindu-şi evoluţia într-o expresie nouă, aceea a "Santei cetăţi", în Bucureştiul abia scos din interregnul fanariot şi într-o experienţă mesianică şi martirică, aceea a Şcolii Ardelene. Cu aceste momente cultura românească preia moştenirea culturii occidentale moderne în elementele ei majore, dar îşi urmează propria ei serie, devenind una dintre primele culturi critice din Europa, concurată poate doar de cultura poloneză.

5. Apărătorii frontierei romane în Răsărit. Antropologia torturii. Roma redivivus

În Transilvania *seria culturii eroice* coboară în timp mai adânc decât în Valahia şi Moldova. Ceea ce, în aceste două principate, a fost epoca fanariotă, a fost, în Transilvania, epoca postleopoldină. Ca să înţelegem lucrurile, să examinăm seriile istorice.

La 1437, după un şir de persecuţii împotriva elementului românesc, când un "episcop ajunsese să ceară satelor româneşti un

impozit în favoarea cultului catolic, ţărănimea s-a răsculat" şi, în urma "tratatului de la Cluj-Mănăştur", românii capătă dreptul de a avea "căpitanii lor", un fel de "tribuni ai poporului"[85]. Această sinteză neoromană care îmbină imperativul "comunităţii justiţiare" (tipic romană) cu ideea bazei populare de legitimare a autorităţii este o ilustrare a vechii moşteniri romane. La Roma, afacerile civile erau judecate de pretor, dar afacerile criminale (adică cele care lezau comunitatea însăşi) erau judecate de întreg poporul. Tribunul era, deci, "vocea poporului", *vox populi*, o instituţionalizare a "vocii publice" (*vox publicae*). La naţiunile germano-latine societatea intervenea prin mijlocirea unui "juriu" în exerciţiul aceloraşi funcţii. Peste tot, *frontiera romană influenţase instituţia autorităţii publice ca autoritate cu baza în popor*. Modelul acesta fusese perfecţionat de dreptul roman (care autoriza actul represiv numai pe temeiul "voinţei generale"). Cum putea voinţa generală să devină voce publică era o problemă pe care dreptul roman o rezolvase într-o direcţie nouă, care se va transmite pe canalul revoluţiei franceze întregului sistem juridic modern. Când, în Transilvania, nobilimea ţinteşte anihilarea "voinţei generale" a românilor, suprimându-le tocmai dreptul de exercitare publică a fiinţei lor (*esenţa romană a instituţiei*), reacţia nu va întârzia să se producă şi organul acestei reacţii a fost, de pildă, *răscoala de la 1437*, iar direcţia ei de propagare antrena restaurarea *vechii instituţii romane în mediul de viaţă al nefericitului popor*. Expresia afirmării acestei diecţii restauratoare a unei instituţii uzurpate este "tribunul" sau "căpitanul" românilor, "vocea" lor. Mişcarea de la 1437 este deci o reacţie legitimistă la o uzurpare, adică la un act de dezorganizare a frontierei romane (*ordo romana*, ca ordine juridică întemeiată, altfel spus, pe dreptul roman).

Roma se apăra pe frontiera ei orientală prin aceste mişcări spontane ale ţăranilor transilvăneni. Când se produce riposta nobiliară, în 1514 (contra răscoalei lui G. Doja), ea dă expresie unei reacţii represive contra voinţei generale (*vox populi*) în spaţiul instituţiilor publice ale vremii (dieta). Se exercită atunci un tip de sancţiune, care coboară pedeapsa, ce se vrea tortură pilduitoare, în actul de sfâşiere a corpului. Este o reacţie tipică, chiar dacă obscură, împotriva ideii de *organicitate*, contra ideii organicităţii lumii (devenită mustrătoare şi deci potrivnică experimentalismului suprastructural şi artificial al rânduielilor cu care venea feudalitatea aceasta). Gheorghe Doja e suit

pe un tron de fier înroşit în foc, cu o coroană de fier înroşit şi după ce i se sfâşie carnea, căpitanii lui sunt siliţi s-o mănânce. Care sunt elementele acestei pedepse? Toate indică o pornire obscură de a răsturna ordinea romano-creştină a lumii. Tronul ca *simbol al "înscăunării"* celui *voit de toţi ceilalţi* este batjocorit. Coroana ca însemn al regalităţii (veche instituţie indo-europeană) este şi ea supusă batjocurii. *Cel martirizat este un simbol christologic căci a preluat pe seama lui suferinţa celor mulţi şi strâmbătăţile lumii.* Carnea sfârtecată a trupului oferită ca hrană silnică tocmai "căpitanilor" săi (celor ce l-au urmat) afişează un ritual răsturnat, care aminteşte de "liturghiile întoarse" ale magiei negre medievale. Acest ritual răsturnat este o batjocorire a tainei euharistice. Barbaria aceasta viza deci reprimarea, distrugerea lucrurilor adânci ale ordinii lumii, trădând totodată o voinţă de des-fiinţare a unui popor. Pedeapsa avea un sens anticreştin. Aceasta nu putea însă aduce desfiinţarea etnospirituală, căci un popor este, înainte de toate, un suflet. A adus însă o teribilă slăbire a statului însuşi, care, la numai un deceniu după această hermeneutică a cruzimii antichristice, va fi nimicit de către sultanul Soliman. La 1526, în urma bătăliei de la Mohacs, regele Ungariei fu ucis, Ungaria ştearsă, ca stat, de pe harta Europei, iar la Buda fu aşezat un paşă turc. Ca o ironie pilduitoare, o adevărată parabolă de stil neotestamentar, singura urmă de organizare politică ungurescă s-a mai putut păstra doar în Principatul Transilvaniei. Să fi înţeles stăpânii vremelnici sensul acelor întâmplări? "Nenorocirea comună, remarca S. Mehedinţi, ar fi trebuit să facă pe unguri mai omenoşi. Zadarnică aşteptare. Ei au continuat mai departe cu asuprirea lor asupra elementului românesc, atât în timpul când Transilvania a fost supusă turcilor (1526-1699) cât şi mai târziu, când fu anexată la Austria. Iar ca o dovadă de cum s-au purtat ungurii cu românii în acest răstimp, dăm o singură mărturie. Iosef al II-lea, în calitate de ajutor al mamei sale, Maria Tereza, a cercetat de aproape starea ţăranilor din Transilvania şi scria împărătesei următoarele:

«Îmi fac o datorie de conştiinţă să arăt că ţara asta, Transilvania, e bună şi frumoasă, însă are nevoie de grabnic ajutor, de o reformă radicală, deoarece simplele îmbunătăţiri nu mai ajung, mentalitatea nobililor fiind cu totul stricată... Toţi caută să-şi păstreze privilegiile şi să poată face ce voiesc cu supuşii lor... Nobilimea maghiară nu se teme de nimic mai mult pe lume decât de ceea ce i-ar putea micşora

veniturile sau i-ar putea mărgini privilegiile pe care şi le întinde, cu drept sau fără drept, atât de departe cât poate ca să-şi exploateze cât mai mult pe iobagii supuşi ei. Iobagul este un fel de rob al Domnului său; n-are nici un mijloc de susţinere; trebuie să slujească mult ori puţin, după bunul plac al stăpânului, cum şi unde vrea acesta... De aceea sate întregi sunt pe cale să emigreze în Moldova»”[86] .

Ce constatăm? Frontiera romană salvează nu doar unitatea etno-religioasă a spaţiului carpatic, dar şi statalitatea maghiară, cu toate silniciile ei, căci temeiul ei nu mai era altul decât acela de protejare a vechilor privilegii. *Anihilată în Ungaria, această "statalitate minimală" de protecţie a privilegiilor nobilimii, îndreptată din ce în ce mai hotărât contra elementului etnic românesc şi deci contra infrastructurii umane a frontierei romane, a fost totuşi prezervată în Transilvania în tot lungul interregn de nimicire a statului ungar propriu-zis de către turci.* Odată nimicit statul ungar, el se mai păstrează în cadrul deplasat al Transilvaniei, ca *feudalitate superpusă peste un element etnic în întregime robit şi, deci, ca rânduială de protecţie a privilegiilor nobiliare*. Această feudalitate preia şi un pronunţat caracter etnocratic, lucru recunoscut chiar de către un membru al guvernului revoluţionar al lui Kossuth, Bartolomeu Szemere: “Nu e popor a cărui soartă tristă s-ar putea asemăna cu a celui românesc... Bisericile li s-au închis; pruncii le-au rămas nebotezaţi, perechile căsătorite fără binecuvântare, iar mulţi morţi neînmormântaţi. Ei nu s-au putut afirma în nici o direcţie, potrivit cu firea lor, ci au stat ca un minunat copac viu, bogat în frunze, dar nici o floare n-a putut înmuguri şi nici rod n-a putut străluci în crengile lui întunecate...”[87]. Orientarea etnocratică a acestei feudalităţi conservate în statul ungar reînviat după 1699 este răspicat afirmată de către baronul Desider Banffy (fost prim-ministru al Ungariei): “Politica mea şovinistă este tendinţa puternică şi nestăpânită spre un scop şi atingerea acestui scop cu orice preţ: clădirea unui stat unguresc cu o singură limbă” (Pester Lloyd, 7, mai, 1908). Şi într-adevăr, *după 1866, când Austria fusese înfrântă de Bismarck şi ungurii au silit Viena la împărţirea (Ausgleich) stăpânirii monarhiei în cadrul sistemului dualist, ei au încercat "cu orice preţ" să "transforme jumătatea răsăriteană a monarhiei într-un stat unitar cu o singură limbă, măcar că acest teritoriu era ocupat de o sumă de alte neamuri: croaţi, sârbi, slovaci, ruteni, şvabi, saşi, români. Aceştia din urmă*

fiind cei mai numeroşi... Loviturile ungurilor căzură mai ales asupra românilor...”[88].

Statul etnocratic este cu desăvârşire străin de formula juridică romană, care, cum am văzut, preluase în sinteza ei ideea de “popor ca subiect al justiţiei” şi ideea de “putere cu rosturi exclusive de a vehicula (a duce peste tot) şi a proteja o civilizaţie”: *civitas romana* (*ordo romana* însemnând administraţie, urbanitate, drumuri, apeducte, canalizări, terme etc.). O asemenea civilizaţie ridică întregul popor nu doar o clasă ori numai o etnie. Feudalitatea etnocratică a provinciei era tot ce putea fi mai potrivnic ideii romane. Frontiera romană se afla serios ameninţată, în acest spaţiu de persistenţă a unui curent de veche moştenire romană, tocmai de acea dezlănţuire a experimentelor care vizau răscolirea sintezei organice ce se constituise graţie înaintării frontierei romane (limbă neoromana, justiţie care să consacre public voinţa *generală*, nu doar a unei clase de privilegiaţi şi cu atât mai puţin a uneia selectate pe criterii etnocratice - de apartenenţă la o singură etnie -, creştinism cosmic organizarea pe temeiuri strict juridice a teritoriului, deci administraţie publică, nu pe temeiuri de *segmentare etnică a regiunilor* etc.). Ultima tentativa experimentalistă, de desfigurare a frontierei romane, a fost aceea a comunistului mitteleuropean Bela Kuhn. “Dictatorul comunist” voise o refacere a statului etnocratic în cadrul unui proiect de extindere a imperiului ideocratic comunist (el a şi isprăvit în Rusia sovietică).

Ce putem spune, concluziv, în legătura cu realităţile romano-maghiare în lungul interregn al “presiunii” exercitate de păturile superpuse etnocratice asupra romanităţii orientale? Acţiunile acestora în zona romanităţii răsăritene (orientale) au arătat o ţintă obsesiv antiromânească, antrenând efecte adeseori dezagregante asupra unor vechi instituţii romane, asupra unei sinteze romane de substrat, întruchipată de fiinţa spirituală a “poporului român”, şi deopotrivă asupra unei sinteze etnoreligioase, aceea a românilor transilvăneni. Acţionând pentru apărarea acestei sinteze neoromane şi etnoreligioase, a unor instituţii cu rădăcini în vechea ordine juridică romană şi în spiritualitatea creştină, românii s-au ilustrat ca însemnaţi conservatori ai fundamentului romano-creştin al Europei orientale. Ei se manifestau, astfel, ca apărători ai frontierei romane în Orient, atât în raport cu efectele dezagregante ale feudalităţii etnocratice a provinciei,

cât şi contra ofensivei otomane şi, mult mai încoace, sovieto-kominterniste.

6. Ordo romana ca potenţial de ripostă la regimul etnocratic

În tot acest lung răstimp de o mie de ani, manifestările românilor n-au fost altceva decât o neîntreruptă *reacţie legitimă* la uzurpările aduse *ordinii romane* a locului şi deci la agresiunile contra spiritului frontierei romane. Problema nu pare încheiată nici astăzi. Frontiera romană este din nou contestată, aşa cum s-a aşezat ea în spiritul vremurilor moderne, care au permis înălţarea substratului etno-spiritual al romanităţii orientale la expresia sa politică împlinită: statul român - drept un foarte puternic suport al europenismului, o adevărată zonă tampon în acest câmp geopolitic mereu frământat, cum s-a dovedit şi se dovedeşte a fi istmul ponto-baltic.

Seria acestor *reacţii legitimiste ale romanităţii transilvănene* (în care răzbate forţa şi spiritualitatea frontierei romane) *la succesiunea de uzurpări ale ordinii romane* din "cetatea Carpaţilor" a fost următoarea: 1437, 1514, 1784, 1848, 1918-'19, 1944-'47 (recuperarea Transilvaniei sfâşiate). Cu fiecare dintre aceste acţiuni s-a afirmat o voinţă de restauraţie romană, de conservare a acelei *ordo romana* în Răsărit, ce se dovedeşte a fi, într-adevăr, cea mai înaltă cucerire "civilă" a Europei întregi.

La 1437 este restaurată *instituţia tribunului*, la 1514 este reafirmată ideea "*comunităţii justiţiare*" şi *instituţia cruciadei creştine*, la 1784 sunt restaurate cumulat toate aceste idei şi este din nou cerut accesul poporului român la instituţia "vocii publice" (*vox publica*) sub expresia drepturilor fundamentale (*res-publicae*), la 1848 însăşi formula de organizare revoluţionară este romană. *Avram Iancu, supranumit "craiul munţilor"*, se află în *fruntea unor corpuri care-şi spuneau "legiuni", la rândul lor, comandate de "prefecţi" şi "tribuni"*. Ultima pedeapsă în care s-a folosit, ca procedeu de tortură premergătoare morţii şi ca mijloc de comunicare publică a unei voinţe terifiante (nu civilizatoare, ci înspăimântătoare), tot sfârtecarea corpului, a fost aceea aplicată lui Horea, care a fost prins şi frânt pe roată, după ce au fost aduşi să asiste la schingiuire martori din toate satele româneşti. Nefericiţii călăi nu înţelegeau că această tehnică nu

putea atinge *suveranitatea comunităților creștine* cărora, dimpotrivă, schingiuirea le aduce întărire căci grăbește cristalizarea conștiinței comunității martirice. Răbufniri de același tip se vor mai produce (ultima a fost împotriva lui Cofariu la Târgu Mureș), dar ele nu vor mai fi susținute de instrumentul statului ca în cazul pedepsei medievale.

Învățătura întregită a acestui lung șir de întâmplări din care s-a țesut drama româno-ungară pe lungimea unui mileniu a fost formulată tot de Simion Mehedinți, pe care o și reproducem în chip de concluzie rămasă neștirbit valabilă:

"*Summa*: lungul asediu pe care l-a făcut, dinspre apus, cetății carpatice cel dintâi neam asiatic așezat în vecinătatea românilor s-a terminat. Asasinarea lui Mihai Viteazul chiar în mijlocul Transilvaniei lângă dacicul oraș Turda (Turi-dava); frângerea pe roată a lui Horia Ursu la Alba Iulia; martiriul lui Avram Iancu și nenumăratele suferințe ale poporului român și-au aflat răsplata. S-au împlinit astfel cuvintele ducelui român Menumorut, spuse la prima întâlnire cu maghiarii: «cât vom trăi, pământul nostru nu ni-l dăm» (*terra autem... nullatemus concedimus nobis viventibus*). Socoteala aceasta privește îndeosebi pe români. Ea are însă și un aspect european: după cum bătălia de la Mohacs (1526) lichidase «regatul apostolic», războiul mondial (1914-1918), desființând Austro-Ungaria, a *lichidat ultimul stat feudal din Europa*. S-a înlăturat astfel, pentru totdeauna, nu numai titulatura clericală «apostolic», dar și un paradox geografic: pretenția neamului nomad al maghiarilor, așezați în secolul al IX-lea pe stepa dintre Alpi și Carpați, de a stăpâni țările muntoase dimprejur, cu populație de altă rasă, de altă limbă și cu alte tradiții culturale. În contra regulei istorice care arată că statele stăpâne pe munți sau podișuri caută să se întindă și peste câmpiile de la poale, aci nomazii câmpiei cercaseră să cucerească și munții dimprejur, o inversiune pe care experiența istorică a omenirii n-o cunoaște nicăieri"[89].

În ce ne privește, facem doar adăugirea că acest deznodământ poarta în el o *concluzie romană*, în care deci răzbate spiritul vechii Rome. El este o dovadă milenară (testul istoric) al temeiniciei, durabilității și valabilității ordinii romane. *Roma a sădit în Carpați o nouă sinteză* și aceasta se dovedește valabilă de vreme ce a trecut *proba celor două mii de ani de istorie europeană* (*adică proba vârstei Europei*). Frontiera romană a făcut, în ceea ce-o privește, dovada că

poate prelua în ordinea ei frământarea creştină spre a o purta la culminația Ecleziei, a Cetății lui Dumnezeu. Statul roman a devenit stat creştin în slujba suferinței colective tocmai la frontiera romanității orientale, ca stat al lui Ştefan cel Mare şi Sfânt şi al lui Mircea cel Bătrân. Nu întâmplător aceasta a fost şi perioada de glorie a romanității orientale şi numai sub Ferdinand I Întregitorul s-a mai putut reafirma o asemenea voință de sinteză romano-creştină. *Salvarea statalității maghiare după Mohacs (1526), chiar în forma ei feudală, în Transilvania, arată că ungurii nu-şi pot afirma ființa împotriva românilor,* ***ci numai împreună cu ei***. Acesta este învățământul cel mai însemnat pe care l-ar putea transmite oricui vrea să înțeleagă cinstit lecția celor o mie de ani cât este vârsta atât de apăsătoarei drame ungaro-romane. Învățătura conviețuirii europene a ungurilor cu românii nu poate fi obținută din altă parte decât din acel spațiu singur în care s-a constituit un *cadru-învățător* în istoria acestei zone, adică de la frontiera romanității orientale. Aceasta reprezintă singurul cadru-învățător în chestiunea formelor şi direcțiilor de conviețuire în regiune. Iar lucrul cel mai reprezentativ care vine să încununeze spiritul acestei frontiere este sinteza etnică din jurul Carpaților şi tiparul de conviețuire consacrat de tradiția romană şi de rânduiala creştină. A te ridica împotriva acestei sinteze înseamnă a lupta contra vechii ordini romane şi a spiritului acesteia. Aceasta înseamnă deci a uzurpa moştenirea Romei şi a lucra împotriva Europei însăşi. Cel ce-o face invocând ideea europeană nu-şi va putea ascunde lungă vreme sensul real de agent care lucrează spre subminarea Europei. Sunt popoare a căror cultură şi structură sufletească se identifică atât de mult cu spiritul unei civilizații mai largi şi mai înalte, încât a acționa contra acelor popoare înseamnă a lucra spre surparea bazelor mai adânci ale acelei civilizații statornicită în spațiul lor de viață. Un asemenea popor este, în Răsărit, poporul român. Cel ce acționează contra lui acționează împotriva Romei, a moştenirii şi deci a civilizației romane în tot Răsăritul. Căci statalitatea în zonă extinde şi asupra altor popoare instituții de moştenire romană, dar o etnospiritualitate şi o limbă neoromane, în care altfel spus, pulsează renăscută o străveche spiritualitate axială a Europei, sunt întruchipate aici în ființa acestui străvechi popor prin care romanitatea răsăriteană s-a transmis integral prin scurgerea a două mii de ani de istorie zguduită cam tot la trei ani de o invazie ori de o acțiune războinică.

[1] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1980, p. 168.

[2] Ibidem, p. 190.

[3] Mircea Eliade, *Mephistopheles et L'Androgyne*, p. 156, apud A. Marino, op. cit., p. 194.

[4] M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 234 (citat şi de A. Marino, op. cit., p. 195).

[5] A. Marino, op. cit., p. 195.

[6] M. Eliade, *Fragmentarium*, Bucureşti, 1939, p. 38, apud A. Marino, p. 184.

[7] cf. Scrisori din exil cu note de N. B. Lacusteanu, Bucureşti, 1891 p. 240, citat de D. Popovici, în Studii literare, vol. I V, Santa Cetate. Intre utopie şi poezie, ed. îngrijită şi notată de I. Em. Petrescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

[8] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. IV, ediţie îngrijită de I. Creţu, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938, p. 126.

[9] Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. IV, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti 1970, p. 10 - 11.

[10] Sergiu Al. George, *Arhaic şi universal, India în conştiinţa culturală românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, p. 188.

[11] M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Paris, 1964, p. 379, citat şi de Al. George, în op. cit., p. 188-189

[12] apud Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti, p. 35.

[13] A. D. Xenopol, *La Theorie de l'histoire*, Leroux, Paris 1908, p. 261.

[14] cf. G. Balandier, *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 197i, p. 10.

[15] cf. A. Toynbee, *A Study of History,* Oxford, University Press, London, New York, Toronto, 1962 vol. I, cap. 1.

[16] cf. Bazard, *Expozition de la doctrine Saint-Simonienne*, în *Oeuvre de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1877, vol. XLI, p. 86-87. Cf. pentru succesiunea celor două stări în istoria omenirii şi p. 170-171, 177, 205. Apud P. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, The Free Press, New York, Collier-MacMillan, Limited, London, ed. 1964, vol. IV.

[17] Ibidem, p. 179 şi vol. XLII, p. 49-50, apud. Sorokin, op. cit.

[18] cf. P. Sorokin, op. cit., vol. IV, p. 741 şi vol. I, cap. II, III; vol. II, cap. I, II, III şi passim.

[19] Ibidem, p. 742 (vol. IV).

[20] Ibidem, p. 743.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem, p. 361.

[23] Ibidem, p. 431-432.

[24] A. Toynbee, op. cit., vol. II, p. 384-385.

[25] P. Sorokin, op. cit., vol. IV, p. 373.

[26] Ibidem.

[27] Conceptul îi aparţine lui T. Parsons, care-l foloseşte pentru a caracteriza o anumită stare a "sistemului acţiunii sociale", cf. *The Social System*, *The Routledge and Kegan Paul*, London, 1964.

[28] cf. G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, vol. I, Editura Politică Bucureşti, 1982, p. 325.

[29] cf. K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, vol. II, Editura Politică Bucureşti, 1960, p. 93.

[30] cf. K. Marx, *Capitalul*, în Opere, vol. 23, 1966, p. 180, citat de G. Lukács, în op. cit., p. 321.

[31] cf. G. Lukács, op. cit., p. 143

[32] cf. R. Nisbet, *Developpmentalism as a Perspective*, în J. C. McKinney şi E. A. Tyryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspective and Developpment*, New York, 1970.

[33] cf. E. Balibar, *Elements pour une theorie du passage şi Sur la "moyenne" ideale*, în L. Althusser, E. Balibar, Lire le capital.

[34] Ibidem, p. 194, 213.

[35] Ibidem.

[36] cf. G. Balandier, op. cit., p. 30.

[37] cf. G. L. Duprat, *La solidarite sociale*, Octav Doin & Fils Editeurs, Paris, 1907, p.163.

[38] Ibidem, p. 171.

[39] Ibidem, p. 171-172.

[40] Ibidem, p. 173.

[41] cf. M. Weber, *Economie et société,* t. I, Plon, Paris, 1972, p.23.

[42] Ibidem, p.23.

[43] Ibidem.

[44] Ibidem.

[45] Ibidem, p.28

[46] Max Weber, *Economy and Society*, Bedminster Press, New York, 1968, vol. 2, p. 926-938, citat şi de K. Jowitt în *Social change in Romania*, Berkeley, University of California, 1978, p. 4.

[47] Şt. Zeletin, *Burghezia română*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti 1925, iar asupra relaţiilor dintre seria de fapte şi figurile sale reprezentative, cf. *Neoliberalismul*, Editura "Pagini agrare şi sociale", Bucureşti, 1927, p. 105.

[48] cf. W. Sombart, *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926, p. 53.

[49] cf. I. Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, New York, 1974, cap. III şi IV.

[50] cf. P. P. Negulescu, *Problema cosmologică* (Scrieri inedite), IV, ediţie îngrijită de N. Gogoneaţă, E.A. R.S.R., Bucureşti 1977, p. 660-661.

[51] G. Sorel, *Reflexions sur la violance*, Marcel Riviere, Paris, 1930 p. 176-178.

[52] Ibidem, p. 177-178.

[53] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Payot, Paris, 1932-1933 p. 1 181-1 182 (vol. II).

[54] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini şi până în prezent*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941 (cap. *Romanticii. Cântăreţii ruinelor. Damnaţii. Mesianicii utopici* p. 125-165 şi cap. *Mesianicii pozitivi*, p. 166-193).

[55] I. Wallerstein, *Social World System*, ed. cit., p. 15.

[56] S. N. Eisensttadt, *Empires*, *Internaţional Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, MacMillan and Free Press, 1968, V, 41, citat de I. Wallerstein, în op. cit., p. 15.

[57] I. Wallerstein, op. cit., p. 15.

[58] Ibidem, p. 21.

[59] Ibidem, p. 18.

[60] cf. Pavel Chihaia, *Sfârşit şi început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile Renaşterii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977, p. 10.

[61] Ibidem, p. 13.

[62] Ibidem.

[63] Ibidem.

[64] cf. *Hystoire de France*, ed. Larrousse, p. 274, apud P. Chihaia, op. cit., p.13.

[65] cf. E. Lavisse, *Histoire de France*, vol. IV, Paris, 1911, p. 108, apud P. Chihaia, op. cit., p. 14.

[66] P. Chihaia, op. cit., p. 17.

[67] cf. asupra schismei costumului, C. A. Racinet, *Le costume historique*, vol. IV, Paris, 1888, apud P. Chihaia, op. cit., p. 17.

[68] P. Chihaia, op. cit., p. 17-18.

[69] cf. F. Sachetti, *Nouvelle*, 1795, p. 82, 150, 153, apud I. Burkhardt, *Cultura Renaşterii în Italia*, vol. II, Bucureşti, 1969, p. 106-107.

[70] Ibidem, p. 22.

[71] cf. A. G. Frank, *L'accumulation dependente*, cap. I, în A. Gunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975.

[72] cf. W. Sombart, op. cit., p. 41.

[73] Dante, *Description de Florence*, datând din 1339, apud W. Sombart, op.cit., p. 30.

[74] W. Sombart, op. cit., p. 41. Pentru pasaje semnificative, extrase din Libri... a lui B. Alberti, cf. notele lui Sombart, p. 43 şi passim.

[75] W. Sombart, op. cit., p. 41-42.

[76] I. Wallerstein, op. cit, cap. I, II.

[77] W. Sombart, op. cit., p. 51.

[78] cf. W. Sombart, op. cit., p. 54.

[79] Ibidem, p. 54-55.

[80] cf. G. *d'Avenel Histoire economique*, I, 1894, p. 121, apud W. Sombart, op.cit.

[81] cf. Edm. Bonnaffé, *Dictionnaire des amateurs francaises au XVIIe siecle*, 1884, citat de W. Sombart în notele sale, p. 444.

[82] cf. W. Sombart, note bibliografice, p. 444-445, în op. cit.

[83] Comentariul la ideile lui Normand şi aparţine lui W. Sombart, op. cit., p. 58 (cf. Ch. Normand, *La bourgeoisie francaise* au XVIIIe siecle, 1908, p. 185-186).

[84] cf. Adolf Beer, Die Stuatsschulden und die Ordnung des Staatshaushaltes unter Maria Theresia, 1894, I, p. 37-38, apud W. Sombart, op. cit., p. 59.

[85] Cf. S. Mehedinţi, "Opere complete", vol I, "Geographica", Biblioteca Enciclopedică, Fundaţia Regală Bucureşti, 1943, pp 238-240; această parte a fost întâi publicată în "Sociologia şi geopolitica frontierei", Editura Floare Albastră, Bucureşti, 1995.

[86] Ibid., p. 240.

[87] Apud. ibid., p. 240-241.

[88] S. Mehedinţi, op. cit., p. 242.

[89] Ibid., p.244.

Capitolul II

O nouă serie culturală europeană: de la "Sancta masserizzia" la "Santa cetate"

1. "Sancta masserizzia" şi zorii omului european modern. Tipul uman în Mediterana florentină, în Anglia secolului al XVI-lea şi în Bucureştiul paşoptist

W. Sombart considera că "tipul social" nou apărut în Europa, în zorii modernităţii, s-a "format în sânul grupurilor burgheze" alcătuite din negustori sau artizani, locuitori ai oraşelor, şi ar putea fi localizat în Florenţa, către finele quatrocento-ului; "el se născuse evident în cursul trecentoului"[1]. Înafară de a fi un reprezentant al unei clase sociale, "burghezul" apărut la Florenţa întruchipează un nou "tip uman, un nou tip de om european", ce poate fi recunoscut, apoi, în întreaga serie de conduite sociale care marchează evoluţia modernă a lumii europene (din quatrocento şi până azi). Figura reprezentativă a noului tip uman ar putea fi socotit - tot după Sombart - florentinul L. B. Alberti, ale cărui scrisori ne permit să evidenţiem "starea de spirit" şi tipul de conduită socială specifice acestui stadiu al noului ciclu istoric numit evoluţie modernă. Îi datorăm lui Alberti celebrele cărţi asupra "conducerii familiei" (*Del governe della famiglia*) în şi prin care omul acesta nou din pragul epocii moderne şi-a desenat profilul spiritual transmiţându-l ca atare posterităţii.

"Ele au fost deja mult admirate şi citite de contemporanii săi; au fost chiar de la apariţie considerate ca un tratat clasic pe care alţi taţi de familie l-au reprodus în cronicile lor şi în memorii, fie în totalitate, fie prin extrase. Aşadar, conchide Sombart, ideile pe care Alberti le exprima în cărţile sale despre familie (...) *erau larg răspândite* în timpul sau şi reflectă o *manieră de a vedea generală*..."[2] (subl. ns.).

L. B. Alberti este, aşadar, o "figura reprezentativă" pentru noua serie de conduite sociale care-şi face simţită prezenţa în societăţile europene începând cu secolul al XVI-lea (1450 - 1640; conform cronologiei lui I. Wallerstein). El este "reprezentativ" pentru noul tip de agent social, care succede "făuritorilor de proiecte" în cultura europeană. Desigur că această succesiune nu este riguros cronologică,

ci are numai o semnificaţie culturală. Într-un anume sens, *tipul albertin* este simultan în timpul şi spaţiul european cu tipul "făuritorilor de proiecte", de care se apropie, dar faţă de care se şi deosebeşte. Ca figură reprezentativă, el a dat expresie unei noi orientări spirituale, în care se poate citi "opţiunea istorică" a omului european în raport cu starea de interregn. Prin această orientare şi graţie ei va triumfa noua raţionalitate istorică şi o nouă paradigmă culturală, ceea ce va mijloci alte încadrări spirituale conduitei sociale a europeanului modernităţii timpurii.

Noua conduită socială are o extensie europeană, deoarece poate fi întâlnită atât în Europa mediteraneană, în lumea italiană, spaniolă şi portugheză, cât şi în cea nord-occidentală. Totuşi, aşa cum vom vedea, ea nu este unitară, ci contradictorie, cu desfăşurări discontinue, încât omul european modern este şi el contradictoriu, cu un spirit şi o mentalitate deloc unitare. Societatea florentină din vremea lui Leon Battista Alberti avea o înclinaţie senzualist-empirică, dar prin noua "tendinţă spre formă" (I. Burkhardt) ea depăşise starea de interregn. În "cercurile" (reuniunile) pe care le descrie strălucit Burkhardt, se întâlneau trei serii de conduite: a. senzualiste, cu accent pe frivolitate, graţie uşoară, pe istorioare imorale ca ale lui Bandello, un personaj celebru al acelei epoci; b. estetice, intelectualiste, constând din gustul pentru filosofie şi muzică (recitarea unor "canzone" era una din convenţiile cotidiene ale organizării timpului în reuniunile dominate de figura femeii); c. raţionaliste, atât de bine sintetizate în *Trattato del governo della famiglia* al lui L. B. Alberti. Pentru conduitele senzualiste este deosebit de semnificativă acea *Vânătoare de şoimi* a lui Lorenzo Magnifico, prin care aflăm că florentinul se bucura că poate proslăvi cât mai grandios plăcerile pe care i le da viaţa de societate. Deosebit de relevant este portretul pe care Lorenzo i-l face, cu note satirice, lui Piovicino Arbatto care: "vrând să-şi regăsească setea pierdută, umbla având atârnate pe el: bucăţi de pastramă, o scrumbie, o bucată de brânză, un cârnat şi patru sardele (...), şi toate se coceau în sudoare"[3].

Întâlnim în societatea oraşului italian şi figura reprezentativă a celuilalt tip de agent social care a forţat conduita socială să iasă din interregn - "făuritorul de proiecte" – ca în persoana lui Castiglione. În aceeaşi lume, în acelaşi spaţiu social coexistau modelul de "societate idealizată", pe care Castiglione o prezintă în curtea lui Guidobaldo din

Urbino ca scop suprem al vieții, cu modelul de "societate a unui [tip ca] Bandello, cu toate frivolitățile ei", ideal care "da cea mai nimerită măsură a distracției, a grației ușoare" după cum tot în acel spațiu social întâlnim și "gustul delicat pentru poezie și artă" și totodată idealul de reformare a familiei exprimat de L. B. Alberti, cel care, prin "Tratatul" său, pune bazele concepției "realismului raționalist al gospodăriei burgheze". Acest ideal va întemeia o nouă serie istorică de conduite sociale, căci, în cele din urmă, "năzuința spre forme tot mai înalte în relațiile sociale" va primi drept program, direcție și model tocmai în și prin *Trattato del governo della famiglia* al lui L. B. Alberti. Așadar, dintre cele trei "năzuințe spre formă", dând expresie celor trei idealuri sociale enunțate, va învinge cea ilustrată de Alberti prin „tratatul" său, care așează în centrul noii ordini culturale motivul *Sancta masserizzia*. Raționalismul utilitar (instrumental) câștigase în mod hotărât în fața "societății idealizate" a lui Castiglione, cât și în fața "societății senzualiste" a lui Bandello. În noua paradigmă culturală omul european așezase în poziție centrală *Sancta masserizzia*, care promova nu orientarea senzualistă a distincției și gustului fin pentru arte, nici pe cea idealizant-intelectualistă a lui Castiglione, ci o noua orientare care va cuceri conduita omului european în toate sferele sale, exprimată de "*norma chibzuinței*", "cu care sunt urmărite și cântărite toate problemele vieții în comun"[4]. Această orientare, acest nou model de acțiune, sunt exprimate prin motivul *Sancta masserizzia*. Așa cum am precizat deja, "documentul cel mai prețios în aceasta privință îl reprezintă opera dialogală a lui Leon Battista Alberti, care se referă la arta de a administra o casă. Iată, rezumat de către J. Burkhardt, conținutul acestei opere: "Se dau toate amănuntele necesare gospodăririi unei case mari și bogate, care, printr-o bună chibzuială și prîntr-o viață relativ cumpătată, poate asigura fericirea și bunăstarea unui șir întreg de generații. Acestei case i se adaugă o "proprietate funciară" ale cărei produse acoperă nevoile casei și o susține economic, «industrie casnică, o țesătorie, fie de lână, fie de mătase». Locuința e solidă, mobilierul e de preț (...). *Viața de toate zilele să fie cât se poate de simplă*..."[5] (subl. ns.). Toate cheltuielile, de la cele de reprezentare până la banii de buzunar ai celor mai tineri dintre fii, sunt calculate conform unor raporturi raționale, nicidecum convenționale. "Stăpânul casei" dă educație nu numai copiilor, ci întregii familii: - întâi își formează soția ("la început o fată

timidă") în direcţia unei *massaia* (stăpână bine chibzuită a gospodăriei), "învăţând-o să-şi conducă slugile". După ce face din ea o adevărată *massaia*, îşi creşte fiii "supraveghindu-i cu grijă" şi conducându-i "mai mult cu autoritatea decât cu forţa". Apoi urmează servitorii şi angajaţii, pe care-i formează "după aceleaşi principii, încât să-i facă să se simtă legaţi de casă"[6]. *Masserizzia* este deci noul spirit al "economiei domestice", devenită obiect de construcţie raţională, realizată de către *massaio* (stăpânul în toate cumpătat şi ştiutor al casei sale). Economia, chiar dacă în forma ei de economie domestică, a devenit centru al vieţii stăpânului, obiectul gândurilor şi acţiunilor sale, valoarea supremă a vieţii, activităţii, simţirii sale. În felul acesta activitatea economică raţională este ridicată la valoarea de ideal al acţiunii, exprimat într-o nouă doctrină al cărei postulat este *Sancta masserizzia*. În baza noului postulat al sistemului acţiunii sociale, elementul de orientare a conduitei, *centrul vieţii omului* nu mai este *plăcerea, petrecerea galantă*, ci *gospodăria, economia domestică*, "sfântul spirit de ordine" care trebuie să domine toate faptele şi acţiunile. Iată marele salt care s-a petrecut în Florenţa quatrocento-ului, echivalent cu o *reformă istorică a conduitei sociale*; L. B. Alberti este cel care l-a teoretizat. Nimic din ceea ce atinge gospodăria "nu trebuie să se sustragă conştiinţei" unui *massaio* (stăpânul gospodăriei), ba chiar, mai mult, tot ceea ce este în mintea unui *massaio* trebuie să graviteze, să se pună în acord, într-o formă sau alta, cu idealul *Sanctei masserizzia*. În sensul acesta *Sancta masserizzia* devine un mit social, el întruchipează tendinţele latente ale unei lumi, ale unei noi societăţi, ghidează gândirea, sentimentul şi acţiunea. Această nouă orientare se bazează pe "respingerea radicală a tuturor maximelor manierei de a trăi seniorial, feudal"[7] şi pe adoptarea unor maxime noi, sintetizate în idealul *Sancta masserizzia* care, în esenţă, sunt maxime ale "raţionalizării conduitei economice", ale "spiritului de economie". Acest ideal are ca ax noologic următoarele două maxime: 1. "Amintiţi-vă bine aceasta, fiii mei: cheltuielile voastre să nu depăşească niciodată veniturile voastre" (*tenete questo a mente figliuoli miei. Siemo le spese vostre piu che l'entrate vostre, non mai maggiori*). 2. "O para economisită îmi face mai multă onoare decât o sută de parale cheltuite"[8].

Ne dăm seama că asistăm aici, la Florenţa, la marele eveniment istoric prin care conduita socială a omului european s-a rupt ireversibil

de cea a seniorului, al cărui scop era să cheltuiască cât mai mult. Plăcerea cheltuielii şi a consumului lasă loc la omul acesta înnoit plăcerii de a economisi ori de a reduce consumul, ceea ce-ar fi părut incomprehensibil seniorului, omului vechi.

Iată alte maxime derivate, reproduse din dialogul lui Alberti:

a) "pe cât este risipa un lucru rău, pe atât este economisirea un lucru bun, util şi demn de elogiu"; b) "economisirea nu dăunează nimănui şi este utilă familiei", c) economisirea e lucru sacru"; d) "Eu spun deci: sunt *massai*, buni stăpâni ai casei şi familiei lor, cei care ştiu să păstreze balanţa între prea mult şi prea puţin. Întrebare: Dar cum recunoaştem ceea ce este mult şi ceea ce este puţin? Răspuns: Cu ajutorul unei măsuri uşor de mânuit. Întrebare: Aş vrea să ştiu care este acea măsură? Răspuns: Iat-o: nici o cheltuială nu trebuie să depăşească limita a ceea ce este absolut necesar nici să fie inferioară în raport cu ceea ce cere onestitatea"[9].

Iată-ne, aşadar, în acest al XV-lea secol florentin, în faţa unei conduite sociale noi, dirijate de un nou ideal, care se referă deopotrivă la sufletul, corpul şi timpul omului european. Trândăvia, senzualismul leneş sunt alungate din corpul, spiritul şi timpul omului european. Sombart crede că "*doctrina virtuţilor burgheze* (pe care el o vede reprezentată plenar în acel *Trattato* al lui Alberti - n.ns.) n-a suferit nici o schimbare intensivă din quatrocento până acum (...). Ceea ce secolele următoare au inculcat generaţiilor succesive de burghezi se reduce în sumar la ceea ce Alberti căutase să inculce discipolilor săi. Între maniera de a fi a bunicului lui Leonard (Leonardo da Vinci - n.ns.) şi cea a lui Benjamin Franklin diferenţa este insignifiantă. Principiile fundamentale n-au suferit modificări sensibile între cele două epoci Fiecare secol le repetă aproape cuvânt cu cuvânt aşa cum au fost formulate de Alberti..."[10].

Sombart căuta şi afla probele manifestării aceluiaşi tip uman în Spania, în Franţa, în Anglia, în America prin Benjamin Franklin, cel prin care "concepţia burgheză" a lumii atinge punctul său culminant. Sombart înţelege geneza tipului "burghez" într-un mod evoluţionist, continuist.

"...Maniera de a gândi burghez devenise cu timpul parte integrantă a spiritului capitalist, astfel că, subliniază Sombart, spiritul bunicului lui Leonardo (Leonardo da Vinci; deci spiritul apărut în quatrocento - n. ns.) anima cercuri tot atât de vaste pe cât de numeroa-

se. (...) Bunicul lui Leonardo şi tatăl republicii americane se aseamănă ca nişte fraţi. În timpul intervalului de patru secole care-i separă pe unul de altul, nici o trăsătură a tabloului n-a suferit vreo modificare...”[11].

Schema lui Sombart este discutabilă, deoarece, aşa cum am precizat deja, omul european din epoca nouă capitalistă este contradictoriu în timp şi spaţiu. *Noul tip uman* a străbătut un proces de transformare: *s-a născut în quatrocento sub forma socială a unui massaio*, în Florenţa istorică, devenind “*gentleman pirat*”, în *Anglia secolului al XVI-lea*, cel care a pus *bazele Europei mercantil-comerciale*, şi printr-un alt proces de transformare istorică va căpăta chipul *profetului utopist*, al *“mesianicului” naţional raţionalist-utopic*, în Bucureştiul secolului paşoptist, reprezentat prin figura lui I. H. Rădulescu şi în Transilvania prin seria tribunilor, reprezentaţi culminativ de figura profetică şi tragică a lui Avram Iancu. Aceste prefaceri vor cuprinde, evident, toată aria Europei, astfel încât a limita desfăşurarea lor la un singur centru - Florenţa quatrocento-ului, cum face Sombart, sau chiar la toată Europa occidentală - ar însemna o “amputare” a unei zone sau alteia în care procesul s-a desfăşurat în forme cu totul particulare. Acest proces se sprijină pe trei tipuri sociale distincte: “massaio” în secolul al XV-lea, “gentlemanul-pirat” în secolul al XVI-lea şi “mesianicul” raţionalist-utopic în secolul al XIX-lea. Este evidentă insuficienţa tezei sincronismului difuzionist, bazată pe modelul “centru” - “periferie”, când cercetăm mişcarea istorică a culturilor. Aşa-numita “unitate” a omului european în epoca modernă este de fapt o unitate în diversitate. Ciclul culturii moderne cuprinde trei serii istorice de conduite sociale relativ contradictorii, unitare numai într-un singur punct: cel al “mitului social” al unei unităţi sociale raţionale, fie că este *Sancta masserizzia* sau *Santa cetate* ori “legiunile” conduse de tribuni ale transilvănenilor lui Avram Iancu ori, în fine, la sudul Dunării, *căpităniile* aromâneşti, acele unităţi sociale agrar-comerciale conduse de “căpitani”. Paradigma culturală păstrează acelaşi element central, aceeaşi orientare a acţiunii sociale în toţi cei 400 de ani, *ideea “raţionalităţii” instrumentale a lumii şi al unei rânduieli bine plăcute lui Dumnezeu, ferită de orice excese, dar, mai ale, centrată pe grija pentru rânduiala mai generală a vieţii şi a lumii*, idee care în esenţă fusese sintetizată în idealul *Sancta masserizzia* a lui Alberti şi reiterată prin cele 13 virtuţi ale lui

Franklin: temperanța, tăcerea (discreția), ordinea, decizia, moderația, zelul, loialitatea, echitatea, stăpânirea de sine, curățenia, echilibrul moral, castitatea, umilința sau smerenia. Atât în tratatul lui Alberti cât şi în tablul virtuților al lui Franklin citim triumful valorilor şi modului creştin de viață în plină mentalitate burgheză, capitalistă. Nucleul noului sistem social, capitalist, era compus, iată, din valori creştine, chestiune cu totul semnificativă pentru cel interesat de înțelegerea posibilității înnoirii lumii europene în zorii epocii moderne. Noua lume a apărut peste tot pe o fundație răspicat religioasă pe care o va pierde spre finele modernității alunecând astfel în criza de sfârşit de ciclu istoric pe care filosofii o leagă îndeobşte de toată modernitatea. Dar cum erau oare reprezentanții noului tip de om european în Anglia secolului al XVI-lea? Nu adăugau ei într-adevăr nimic la maximele comportamentale ale tipului teoretizat de L. B. Alberti? Iată galeria lor: sir Walter Raleigh, a cărui deviză era: "eu îl servesc totodată pe Marte şi pe Mercur"; Francis Drake, "nobilul-pirat", sir Martin Frobischer, "savant şi periculos pirat" etc. Aceştia inaugurează "tipul de comerciant de mare stil", care întruneşte în aceeaşi persoană "trinitatea": aventurier, pirat, negutător. El se baza pe un "spirit războinic, prădalnic", care a "orientat toate relațiile cu țările de peste mări"[12]. Să fie acest tip mai puțin semnificativ pentru omul european modern şi pentru Europa modernă, aşa cum o cunoaştem noi?

Deja după pacea de la Cateau-Chambresis, Europa de nord-vest devine centrul economiei mondiale europene[13]. Oraşele republici italiene trec pe planul doi, după ce-şi legaseră atât de hotărât destinul de trendul habsburgic (tentative habsburgilor sub Carol al V-lea de a absorbi întreaga Europa în imperiul lor). Noul curent economic european parcurge două cicluri. Primul are o extremitate în 1450, urmează o curbă ascendentă pentru ca, apoi, să treacă în fază descendentă şi să atingă cealaltă extremitate în 1557. El exprimă, totodată, şi tentativa eşuată a *imperiilor* spaniol şi francez de a-şi incorpora economia europeană. Aceasta este perioada istorică a "eşecului imperiului", după expresia lui I. Wallerstein, şi creează condițiile pentru biruința unui alt tip de "sistem mondial" radical diferit de imperii, întemeiat pe o "economie mondială". Mecanismul de însuşire a surplusului în noul sistem mondial este piața, pe când în "sistemul mondial" al imperiilor mecanismul de însuşire a surplusului era tributul (Eisenstadt). Faza ascendentă a primului ciclu economic

din secolul al XVI-lea a determinat o prosperitate pentru toate centrele comerciale care constituiau ceea ce se numeşte "coloana vertebrală a Europei - Flandra, sudul Germaniei nordul Italiei şi Spania. Oraşele care au aspirat să devină centrul economiei mondiale a Europei au fost Sevilla, Lisabona, Anvers, Lyon, Genova şi Hamburg. Dar în 1600 nici unul dintre acestea nu era proeminent, ci un altul care în 1450 nici măcar nu candida la un atare loc, Amsterdamul"[14].

Dar dacă acest ciclu economic (care începe la 1450 şi se încheie la 1557) s-a consumat în curentul istoric al "eşecului imperiului", abia al doilea ciclu economic (care începe la circa 1550 şi se încheie la 1640) impune cu hotărâre noul curs istoric al înălţării civilizaţiei moderne europene. Acesta este legat de comerţul internaţional modern, astfel încât formarea statelor puternice ale Europei şi configurarea noii structuri de clasă a Occidentului sunt procese concomitente cu expansiunea comerţului internaţional. Acesta este acum decisiv legat de agentul englez. Începând din 1550, activitatea industrială începe să se concentreze în anumite state din nord-vestul Europei şi să se reducă în altele[15]. Zona industrială a Europei s-a divizat în două arii: aria cuprinzând nordul Italiei (deci oraşele-state), Franţa şi Elveţia şi aria cuprinzând ţări din nordul Europei: Anglia, Germania, Suedia, Danemarca şi Scoţia.

"În prima s-a produs o creştere notabilă în produse ale industriilor artistice şi ale consumului de lux (*luxury industries*), o dezvoltare a artei şi artizanatului, dar numai o slabă creştere a industriilor grele (...). În a doua s-a produs o expansiune a industriilor grele, şi deci a produselor, fără precedent în această arie"[16]. Din punctul nostru de vedere, însă, chestiunea esenţială este aceea a tipului uman sau social de care se leagă o atare diferenţiere, altfel chestiunea rămâne relativ necomprehensibilă. Or, faţă de il massaio florentin, întâlnim în Anglia epocii la care ne referim un tip cu totul aparte, acela al gentlemanului-pirat, o aglutinare de tipare sufleteşti dintre cele mai curioase.

Evenimentul central, care ne va dezvălui adevărata poziţionare a conduitei "gentlemanului neguţător" faţă de "il massaio" florentin (în genere, faţă de neguţătorul urban nord-italian) este transformarea tiparului comercial în cadrul comerţului englez, care comportă cel puţin două aspecte distincte: comerţul de lână se transformă, în acest caz, în comerţ de produse textile (din lână) şi, pe de altă parte,

industria se ruralizează. "Industria textilă" este din ce în ce mai mult o industrie rurală şi ea a implicat pentru Anglia nevoia de a căuta pieţe de export tot mai largi"[17]. Această situaţie a antrenat "comprimarea activităţii neguţătorilor străini, italieni, în special, - proces ce s-a desfăşurat în secolul al XV-lea"[18]. Aceeaşi comprimare a fost impusă şi comercianţilor hanseatici cu un secol mai târziu (al XVI-lea). Iată aşadar originea "gentlemenului-neguţător". *El provenea dintr-o arie rurală, era legat de o anumita atitudine faţă de spaţiu şi chiar de o anumită configuraţie socială a acestuia, ceea ce i-a dezvoltat o viziune cosmogonică cu totul diferită, aşa cum vom vedea, de cea a unui massaio florentin.* Industria textilă engleză antrena un întreg spaţiu regional*, o "foame" de spaţiu care a generat întreaga politică a "îngrădirilor" şi a devastării acelor masserizzia (gospodarii raţionale) ale ţăranilor englezi alungaţi,* sau mai precis, după expresia atât de plastică, "mâncaţi de oi". Spaţiul închis, cu un singur centru, era devastat, descentrat, înghiţit de marele spaţiu regional al păşunilor fără limită, căci în faţa unei industrii textile în creştere, reclamată de un comerţ internaţional şi el fără limite şi fără centru, marginile de ieri ale păşunilor nobiliare deveneau puncte din care se relansa goana după noi terenuri. Nobilul englez dobândeşte o nouă atitudine faţă de spaţiu şi totodată o noua viziune asupra acestuia, un spaţiu fără centru şi fără margini, spaţiu regional care nu-şi avea nici centrul nici marginile în interiorul lui, ci în capacitatea productivă a noii industrii textile. Atitudinea faţă de terenurile incorporate în spaţiul păşunatului este transpusă de nobilul englez în atitudine comercială faţă de noile pieţe spre a-şi desface ţesăturile. În faţa reculului înregistrat de comerţul de ţesături şi în report cu nevoia de a vinde pe multe pieţe (lărgindu-se astfel aria competiţiei comerciale şi sfera dificultăţilor politice implicate de cucerirea noilor pieţe), "gentlemanul-comerciant" transpune noul tip de conduită socială - cea expansionistă, de cucerire de noi spaţii - într-un nou model de organizaţie comercială: *The Fellowship of Merchant Adventurers of London*, creată în 1486. Aceasta a monopolizat legăturile de export cu Anversul şi astfel conduita socială expansionistă este definitiv fixată în structuri instituţionale, deci reglementată, lansând modelul unei norme noi de raţionalitate, normă care orientează conduita spre exteriorul, nu spre interiorul economiei domestice (spre anexarea de noi spaţii comerciale şi furnizoare de materii prime). *Sancta masserizzia* a dezvoltat un

model de spaţiu cu un singur centru - gospodăria - iar modelul său de raţionalizare a conduitei se referea la acţiunile unui *massaio* (stăpânul) în cadrul economiei sale domestice. Noua raţionalitate dezvoltase într-adevăr mentalitatea calculului economic - trăsătură nouă pentru conduita omului european - dar aceasta vizează un singur termen - “masserizzia”. Modul de raţionalizare al unui massaio se încadrează în ceea ce L. Blaga numea raţionalizarea prin “concepte generice”, care permite “organizarea empiriei, dar şi a lumii teoretice în “concepte generice” tot mai largi (în sus) şi tot mai înguste (în jos)”[19]. Acesta este modelul mental al unui massaio dirijat de idealul “Sancta masserizzia”. El procedează printr-o raţionalizare în trepte progresiv lărgite a lumii social-economice a gospodăriei sale: întâi se educă pe sine în *spiritul noului concept* - *model* - de comportare, apoi *extinde noul model asupra celor din jurul său* - soţia, apoi copiii, servitorii, lucrătorii etc. - în aşa fel încât, treptat, *sistemul complex de interacţiuni simple* reprezentat de economia “masserizziană” va fi integrat în ordinea cerută de noul spirit (noul ideal de comportare). “Sancta masserizzia” este astfel “centrul simbolic”, “conceptul generic” în baza căruia se va raţionaliza economia domestică, iar conduitele membrilor ei vor fi treptat puse sub imperativul noii maxime: “să nu cheltuieşti niciodată mai mult decât câştigi”. Desigur că această nouă maximă se bazează pe o mentalitate care operează cu calcule, dar aşa cum am spus schema de calcul este proprie modelelor spaţiale de tip euclidian - cu un singur centru. Tocmai acest tip de raţionalitate a fost înlocuit o dată cu afirmarea pe scena istoriei a “gentlemanului-pirat”. Modelul spaţial latent, inconştient, evident, care-i orientează acţiunile este complet diferit. *Ca atare şi schema de calcul şi modul de raţionalizare a lumii empirice pe care acest tip social le va dezvolta sunt diferite de cele ale unui massaio*. Modul său de raţionalizare se încadrează în tipul numit de Blaga al “raţionalizării pe linia identităţii contradictorii. “Acest fel de raţionalizare este cel denumit în chip curent - mod dialectic. Modul dialectic se constituie prin cea mai concesivă adaptare a raţionalităţii la structurile şi articulaţiile empiriei. Modul dialectic *caută identicul nu numai sub forme diverse, ci şi sub forme contradictorii* (subl. ns.)”[20]. Aşadar este clară deosebirea dintre schemele mentale ale celor doi (“massaio” şi “gentlemanul-pirat”). *Primul adaptează structurile empiriei la un concept generic (tip de ordine platonică), al doilea procedează invers,*

adaptând raționalitatea la structurile empiriei. Modelul său spațial admite mai multe centre și nici o margine, de unde se dezvoltă apoi și ideea că identicul poate căpăta "forme contradictorii". Schema sa se bazează așadar pe un calcul cu doi sau mai mulți termeni competitori, deci în relație contradictorie, astfel încât interesul de raționalizare se deplasează de la *termenul* însuși la *relația* dintre termeni, care pot fi marcați, cum arătam, chiar de *tendințe opuse*. Din faptul că într-o atare situație fiecare dintre cei doi are de ales între două strategii - "a fi agresiv" sau a fi "cooperativ" - se dezvoltă o "structură perversă", care constă în aceea că nici unul dintre ei nu dă rangul 1 de preferință strategiei cooperative. Fiecare are avantajul de a alege strategia agresivității în cazul în care are dreptate să se teamă că celalalt va fi agresiv. Într-un astfel de sistem competitorul (citește comerciantul) constată că oricare ar fi opțiunea celuilalt (în raport cu cele două strategii de acțiune) el se află în cea mai bună situație alegând strategia agresivității. Dacă celalalt va fi agresiv, el va folosi strategia agresivității cu valoare defensivă, dacă celălalt va alege strategia cooperării, el va folosi agresivitatea în sens ofensiv. Deci agresivitatea se dezvăluie ca fiind strategia preferențial-dominantă pentru ambii competitori. Așa se poate explica de ce "gentlemanul-comerciant" devine un "negutător-pirat" al cărui cod de comportare este fixat în normele unei instituții corespunzătoare: *Merchant Adventurers*. În competiția cu comercianții din Netherland, *Merchant Adventurers* adoptă o conduită de "evitare calculată" a oricărui angajament, "păstrându-se într-o poziție de tranzacție economică avantajoasă"[21]. *"Gentlemanul-pirat", "nobilul-negutător", inventaseră un nou tip de conduită socială, care va învinge conduita bazată pe idealul* ***Sancta masserizzia***. Oricât de ciudat ar părea, varianta modernă a conduitei sociale a capitalistului din epoca mercantilă se dezvoltă în spațiul industriei rurale și nu al producțiilor urbane ale orașelor-state italiene. De altfel, între 1550 - 1600 Anglia preia comanda Europei capitaliste, iar centrul noului sistem mondial se "mută" din Mediterana în nordul Europei. Această schimbare nu este însă reductibilă la simplul fapt al dezvoltării tehnicilor industriale (să nu uităm că Spania întreținea un comerț cu textile prin care concura cu succes Anglia), ci este în mare măsură legată de faptul că *The Merchant Adventurers* inventaseră un nou tip de conduită socială, mult mai eficientă în raport cu noile condiții pe care le creaseră tocmai acele industrii textile. În noua

conjunctură erau importante nu tehnicile în sine, nu instrumentele, ci conduitele sociale care le puneau în mişcare, adică structura sufletească şi mentală a noului agent social.

O conduită socială se află, prin valorile şi simbolurile la care participă, în relaţie cu o cultură în întregul ei, pe care o redefineşte, o reordonează într-o nouă viziune asupra lumii dar de care nu se poate niciodată rupe decât cu preţul unei periculoase deculturaţii, al unei regresiuni istorice. Dacă-l avem în vedere pe *Merchant Adventurer*, vom putea aduce ca argument în sprijinul acestei idei chiar concluzia lui I. Wallerstein, care demonstrează că succesul comerciantului englez a fost legat de "noua" societate engleză în întregul ei. Poziţia Angliei se deosebea de poziţia altor puteri comerciale printr-un complex de aspecte pe care doar le vom enumera: a) sistemul ei de taxare (impozite) era mult mai puţin opresiv decât cel al altor vechi centre comerciale (Flandra, nordul Italiei) iar organizarea sa tehnică era la acea dată mai economică, asigurându-i astfel avantajul competitivităţii faţă de celelalte centre; b) unificarea internă într-o perioadă timpurie (centralizarea monarhică şi "revoluţia administrativă" a regilor Henric şi Tudor), ceea ce explică abilitatea Angliei de a-şi urmări avantajele sale industriale în "cel de-al doilea stadiu" al secolului al XVI-lea; c) Anglia îşi dezvoltase deja o puternică şi centralizată capitală, forţă atât economică cât şi culturală şi, ca o consecinţă, capacitatea de a menţine o pace internă fără o *standing army* etc., etc. Iată aşadar cum din unitatea dinăuntru şi comerţul din afară s-a născut "nobilul-pirat", omul care era totodată comerciant aventurier pe mările lumii şi om politic (cetăţean) cu puternice convingeri religioase în cadrul statului monarhic. Întregul secol al XVII-lea şi apoi secolul al XVIII-lea reprezintă perioada în care s-a generalizat tipul de conduită a comerciantului aventurier şi războinic, ceea ce i-a permis lui Goethe sa rostească: "Războiul, comerţul şi pirateria formează o trinitate indivizibilă"[22].

Compania olandeză a Indiilor Orientale avea în fruntea ei astfel de "şefi", caracterizaţi printr-o o dispoziţie războinică, dublată de spirit întreprinzător. Riscul devenise noul instrument al raţionalităţii, iar agresivitatea singura ei formă de manifestare. Iată ce scrie E. Laspeyres în legătura cu neguţătorii olandezi: "La începutul secolului al XVIII-lea, mai ales, olandezii au făcut proba unor dispoziţii războinice şi aceasta întrucât comerţul era atunci o veritabilă aventură;

se exploatau rapid toate regiunile nou descoperite, şi când o regiune înceta să raporteze mari beneficii se orientau spre altele şi începeau să exploateze alte ramuri”[23].

Dar iată că în secolul al XVIII-lea idealul exprimat de *Sancta masserizzia* reapare în cadrul *altei serii istorice de conduite sociale*, care ne dezvăluie o altă ipostază a omului european în ciclul modern al evoluției sale. Noua serie da expresie tentativei de a dezvolta un nou model de conduita socială, care să împace idealul redat de Sancta *masserizzia* cu “noul spirit” ce apăruse o data cu Merchant Adventurers în epoca mercantilă. Faptul că noul model de conduită se dovedeşte a fi utopic ne ajută să înțelegem că paradigma culturii european-occidentale nu deținea încă o soluție reală pentru a împăca cele două tendințe opuse din personalitatea omului european-modern: tendința spre raționalizare şi echilibru “acasă” (ilustrată de *Sancta masserizzia*), un tipar creştin de personalitate socială, şi tendința expansivă, nerațională spre atitudine devastatoare în “aria externă”. Acesta este modelul de structurare (antinomic) al “spiritului capitalist” pe care Sombart îl credea “omogen”: o conduită proprie unui capitalism de tip autocentrat, al cărei ideal era *masserizzia*, o construcție în centrul căreia se afla *il massaio,* “stăpânul casei”, ghidat de o morală economică al cărei nucleu era creştin, şi o conduită capitalistă expansionistă, agresivă, în exterior, bine caracterizată de “trinitatea” negustor-războinic-aventurier. Prin idealul *Sanctei masserizzia*, care a ghidat în primele sale faze conduita burghezului florentin, spiritul capitalist se afla în relație deopotrivă cu anticul model al casei romane, considerat un *loc sacru,* şi cu tiparul „gospodarului creştin”, preocupat să facă din virtuțile creştine valori ziditoare ale gospodăriei sale. Pentru “gentlemanul-pirat” *massaio* este un “mic-burghez”. Viziunea despre lume a celor doi este opusă. Modelele lor cosmogonice vin din surse izvodale diferite: unul este platonician, celalalt este kantian; unul vine dinspre paradigma culturală greco-romană (latină), celalalt dinspre paradigma culturală anglo-saxonă, nordică.

Conduita capitalistă de model florentin (spiritul latin) este relansată în Europa de răsărit, dar aici apare o modificare: *masserizzia* neguțătorului florentin, individualist, este aici “*nația*”, “*poporul*”. A-ți sluji într-un chip raționalist (noul spirit, modern, în cultura română) patria, a o îndruma în sensul împlinirii, al “misiei” sale este noua

chemare a omului european modern de variantă românească. Nimic nu este mai presus decât a-ţi ridica "naţia". *Sancta masserizzia* lui Alberti devine *Santa cetate* la I. H. Rădulescu. *Massaio* este aici "profetul naţiei", "spiritul raţionalizării", al "economiei domestice" devine "mesianism naţional pozitiv". Aşa cum Alberti aflase o normă raţională pentru cheltuielile unui *massaio*, paşoptistul căuta o normă raţională pentru cheltuielile celui care dispune de avuţia naţiei. De la Dinicu Golescu (cel care avea nostalgia cheltuielilor rodnice pentru naţie) la C. Conachi (preocupat de reforma morală a societăţii), la I. H. Rădulescu şi la M. Eminescu ("teoria compensaţiei") străbate acelaşi "spirit modern" al raţionalităţii, al echilibrului între cât se cheltuie şi cât se încasează. "Masserizzia" omului român modern este patria, "santa cetate". Eminescu deplângea istovirea de puteri a poporului. Nu este raţională acea ordine care duce la degradarea fondului biologic al unui popor, la declasarea lui socială şi la declin cultural. Privit din Bucureşti, "sfântul spirit de ordine" al capitalismului modern, aşa cum îi apărea lui Sombart în metropola apuseană, se arată în aria răsăriteană destructiv, iraţional, orb şi rapace. Faţa pe care şi-o arăta spre Londra, Berlin, Paris, Florenţa este luminoasă, raţională, dreaptă, dar faţa pe care şi-o arăta spre Bucureşti, Sofia, Belgrad, este întunecată şi hidoasă este, o "pocitanie" cu totul contrară acestor "naţii tinere" din răsăritul Europei însetate de armonie. Iată cum, în trei locuri europene (aria mediteraneană, cea nordică şi cea răsăriteană), apar tot atâtea viziuni diferite ale "spiritului capitalist" şi tot atâtea ipostaze pentru tipul capitalistului. "Nobil-pirat" la Londra, "massaio" la Florenţa, el devine vânzător şi cămătar în Moldova sau "politician" cu pensie din buget la Bucureşti. Contra acestei serii de conduite sociale negative, idealul *Sanctei masserizzia* este reafirmat prin simbolul "Santei cetăţi", dând expresie unei nevoi colective de raţionalizare a conduitei sociale în aria "latinilor de la Dunăre" (Eminescu). Între prima sa expresie doctrinar-simbolică (Tratatul lui Allberti) şi aceasta din urmă (un ciclu ideologic care începe cu „Sancta Masserizia" lui Alberti şi se încheie cu poema *Santa Cetate* a lui Heliade Rădulescu) se interpune un interval de circa 400 de ani. Între timp, socialismul utopic, mai cu seamă cel furierist, un fel de socialism evanghelic, resuscitase şi el, în expresie doctrinară (teoria "societară"), acelaşi ideal florentin cu privire la raţionalizarea "gospodăriei" burgheze, aşa încât *Sancta masserizzia* poate fi socotită

ca o reprezentare a unui ideal peren al omului modern. Pe de altă parte, tocmai pentru că socialismul furierist a dezvoltat o nouă doctrină, mai complexă, în raport cu acest ideal social, explică de ce sursele lui Heliade nu coboară direct la Tratatul lui Alberti. În esența sa însă ciclul ideologic din care s-a născut *Santa cetate* dă expresie aceluiaşi ideal social care orientase şi conduita lui Alberti. De aceea noi am considerat că atât în timp cât şi în spațiu aria sincronizării europene a "culturii eroice" româneşti este mult mai largă şi nu se referă numai la *circulația motivelor şi ideilor literare*, ci şi la circulația *ideilor sociale*, şi mai ales a *idealurilor sociale*. În plus, circulația nu este imitativă, ci creatoare (L. Blaga) şi răspunde unor nevoi colective şi nu unor mobiluri intelectualiste individuale. Creatorul care, preluând elemente culturale din alte arii, dă forma unei noi opere sub imboldul acestei nevoi colective, o face punându-se astfel în serviciul unui ideal social. Pentru a căpăta forma deplină în opera de cultură, noul ideal trebuie să fie expresia adâncă a unei "personalități exemplare". Afirmarea noului ideal trece astfel prin transformarea tipului de personalitate (tipul social de om). De reuşita acestui proces depind forța şi expansiunea noului ideal. O figură reprezentativă pentru tipul de personalitate socială din epoca tranziției în aria românească este Costache Conachi. În formula lui sufletească se confruntă cele două tendințe prezente în tipul de personalitate al epocii de tranziție din toată cuprinderea Europei. În felul său, ca tipar social, Costache Conachi îl prefigurează pe I. H. Rădulescu şi înfățişează tabloul complet al zbuciumărilor interioare ale omului care nu mai aparține lumii vechi, dar nici nu reuşeşte să treacă în lumea cea nouă încă din zorii ei. Acest tipar de om n-avea cum să nu apară acum şi noi l-am identificat în figura reprezentativă a lui Costache Conachi, al cărui portret interior l-am găsit desenat cu inegalabilă măestrie, într-o carte foarte frumoasă, unică în felul ei, a lui Eugen Simion. Fără de această carte-medalion accesul nostru la portretul interior al lui Costache Conachi ar fi fost destul de anevoios dacă nu cumva imposibil.

2. Negustor de bani şi "poet al iatacului". Personalitatea aglutinată. "Fețele" lui "Don Conachi"

Epoca dintre Tratatul de la Kuciuk-Kainargi şi momentul Revoluției de la 1821 este, în esența sa, o epocă de tranziție, în care asistăm la un proces cultural contradictoriu în aria Europei. În vreme ce în Europa occidentală idealul social redat de *Sancta masserizzia* este îmbrățișat ori părăsit de straturi sociale tot mai largi, atestând un extraordinar dinamism al modelului, în aria țărilor române acelaşi ideal este relansat într-un *ciclu cultural* specific. Un ideal social ca cel albertin al raționalității gospodăriei devine fapt comportamental când se fixează sub formă de *valori* şi "atitudini afective" care desemnează "sistemele proiective" ale personalității[24]. La nivelul conduitei sociale aceste sisteme proiective sunt, de fapt, "cadre de gândire" şi de apreciere prin care indivizii se raportează la evenimentele concrete. În felul acesta idealul social polarizează valori şi atitudini structurabile în ceea ce se numeşte baza culturală a personalității. Schimbarea idealului social implică, aşadar, schimbarea bazei sociale a personalității sociale. În epocile de tranziție se regăsesc, în cadrul aceleiaşi societăți istorice, spații sociale aglutinate, coexistente, ireductibile unul la celalalt. O asemenea configurație a societăților ne obligă la o altă perspectivă de abordare a personalității. Persoana trebuie înțeleasă ca *mixtură de ego-uri sociale* (P. Sorokin, W. James). Dacă spațiile sociale sunt aglutinate şi personalitățile vor fi aglutinate. Deci omul poate căpăta o structură de personalitate care se lasă cercetată şi cunoscută print-un model, care "face dreptate" şi ideii de multiplu nu numai aceleia de identitate. În baza logicii clasice, cum arăta Noica, "fără identitatea lucrurilor nu părea posibilă cunoaşterea lor". Stiințele moderne (ale naturii întâi) au dovedit că este posibilă cunoaşterea lor pe baza postulatului "ființei plurale", a ideii că lucrurile sunt "o mixtură sub chip de ființă unitară". Noi considerăm că în epocile de tranziție, în ariile în care vechiul este foarte puternic, iar noul destul de persistent, dar încă nici unul nu-l poate asimila pe celălalt, personalitățile nu pot fi explicate exclusiv prin postulatul identității, căci trebuie să ținem seama, iată, de fenomenul "pluralității". Desigur că această *pluralitate lăuntrică* a persoanei se sprijină pe *pluralismul lăuntric al societății*: când într-o *singură* societate apar două, trei ori mai multe *spații sociale*, atunci persoana capătă o *structură plurală*; ea este aglutinată sau, cum ar spune Noica, are o "*ființă în-doită, în-treită sau în-cincită...*"[25]. Nu este vorba despre un *pluralism* derivat din *diversitatea simplă a socialului*

(apartenența omului la grupuri multiple şi de-o largă diversitate), pe care sociologia americană l-a exprimat prin expresia “setului de roluri sociale” care pot chiar intra în conflict unele cu altele (conflict de rol), ci de coprezența în aceeaşi societate a două sau mai multe spații sociale ireductibile, complet diferite (cum ar fi “*spațiul societății țărăneşti*” aflat în simplă aglutinare cu *spațiul urban al clasei fanariote*), care pot genera structuri de personalitate, simplu aglutinate în una şi aceeaşi persoană. Aceasta este personalitatea aglutinata şi fără cunoaşterea sa ar fi imposibilă cercetarea istoriei în complexitatea sa reală. Am aflat, în epoca la care ne referim, în persoana lui C. Conachi, de pildă, o astfel de figură reprezentativă pentru acest model istoric de structurare a personalității în epocile de tranziție. Îndrăznim să sperăm că modelul pe care-l propunem va permite o mai adâncă cercetare a epocii şi totodată va înlesni depăşirea unei anumite viziuni despre spațiul social în epocile de tranziție.

Întrucât sistemele de valori şi atitudinile afective subiacente lor reprezintă baza culturală a personalității, putem conchide în termenii lui Kardiner (autorul teoriei personalității de bază) că în persoana lui C. Conachi, omul tranziției de la vechi la modern, reprezentativ pentru Valahia primului pătrar al secolului al XIX-lea, sunt aglutinate două personalități opuse. C. Conachi este omul impactului celor două Europe: Europa occidentală, în care norma “raționalității gospodăriei” se prăbuşise sub acțiunea devastatoare a mercantilismului, şi Europa orientală. În Europa occidentală ideologiile mercantiliste devin predominante. În țările române boierimea locală va cădea uşor victima ideologiei mercantile şi va parcurge un proces de intensă modernizare a consumului şi a moravurilor. Un observator precum Langeron ne relatează deosebit de sugestiv această schimbare petrecută mai cu seamă în perioada războaielor ruso-turce (1806-1821):

“În 1806 am găsit *multe* cucoane îmbrăcate oriental, case fără mobilă şi soți geloşi (...). Într-un *an* de zile toate doamnele moldovene şi valahe au adoptat costumul european (...); În curând apar în *toate* casele mobile aduse cu mare *cheltuială* din Viena, apărură servitori străini, vorbirea în franceză, muzicile europene înlocuiesc meterhaneaua turcească.”[26] (*subl. ns.*).

Aşadar, influența Occidentului capitalist-mercantil orienta conduita boierimii locale într-o direcție care contravenea spiritului derivat din simbolul *Sancta masserizzia*. Însă înainte de a se încheia

definitiv, seria conduitelor dirijate de acest motiv atrage în ciclul său părți ale boierimii tradiționale româneşti, inaugurând astfel, în această arie, o amplă încercare de scoatere a gospodăriei domestice rurale din starea de risipă şi dizolvare în care-o împinsese impactul cu Europa mercantilă şi de a o a aşeza sub semnul raționalității gospodăriei exprimată simbolic de tema florentnă din tratatul lui Alberti despre *Sancta masserizzia*. *Impasul conachian* devine astfel un *simptom al unei crize sociale*. Neputința de a aşeza economia domestică sub norma exprimată atât de complet de idealul unei *masserizzia* dezvoltă în planul estetic literar poetica suspinului, a leşinului, a melancoliei, într-un cuvânt, o poetică proprie prin care se exprimă un ansamblu de atitudini afective pe care insul nu le poate transpune în acte, sugerând un mobil nerealizabil, blocat. Spațiul conachian este cel domestic, al sofalei şi iatacului, iar reflexele afectiv-poetice ale acestui spațiu sunt "ah"-urile, suspinul, leşinul, adică o stare de abandon şi retragere. E. Simion, într-una dintre cele mai pătrunzătoare şi complete analize ale eroticii conachiene, remarca această stare de abandon în "catastrofa sentimentală". Constatând "insuportabilul", "impasul total", "decizia lui Conachi este de a nu lua nici o decizie. Acțiunea lui este de a se lamenta. Ieşirea este de a nu ieşi din acest lung, insuportabil «pustiu de jale» (...). Salvarea de a trăi în acest insuportabil care durează, a trăi exaltând neputința de a trăi"[27].

Aşadar, *structura antinomică a epocii*, care închide în ea contradicția dintre motivul autocentrat (introvertit), atât de bine redat de simbolul florentinului Alberti prin idealul *Sancta masserizzia* (sfântului spirit de ordine al gospodăriei), şi norma extravertită a mercantilismului occidental, ascunde întreaga explicație a formei poetice şi a tipului de simțire ale "literaturii boierilor" din epoca la care ne referim. Călinescu caracterizase astfel acest tip de simțire şi de literatură:

"Originalitatea lui Conachi stă în specializarea erotică, în cultul exclusiv al eului, iar savoarea vine din ineditul mediului. Căci Conachi este un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental şi cu işlic, iminei şi anteriu, obişnuit a subtiliza pe sofale şi a-şi trimite mesagiile prin țigani lăutari (...), ducând omagiul până la târârea în pulbere şi la închinarea ortodoxă, şi tristețea occidentală, până la pandalii şi istericale"[28].

Or, tocmai acest tip de simțire artistică trădează antinomia epocii şi a mediului în care se desfăşoară trăirile erotice conachiene, într-un univers închis, al iatacului şi sofalelor. Analiza psihosociologică a personalității conachiene ne ajută să înțelegem stadiul în care se află cultura şi societatea românească în această perioadă. Secolul al XVIII-lea care corespunde, în aria țărilor române, unei perioade de interregn, când orientarea senzualistă a conduitei se generalizează în păturile sociale superpuse. Motivul senzualist, care ghida conduitele sociale ale boierilor, se prelungeşte în poetica "specializării erotice" a lui Conachi, o poetică a leşinului, a melancoliei şi a oftaturilor, a "concupiscenței anunțate", cum se exprima Călinescu. ("Aleargă suflete, aleargă / La soția ta cea dragă / Ridică de pe picioare / orice fel de-nvălitoare / şi spune cu îndrăzneală / C-am să fac mare năvală..."). Conachi este o figură reprezentativă pentru un moment de destrămare a paradigmei cultural-simbolice feudale (care deşi are o alcătuire specifică în Europa răsăriteană are, totuşi, trăsături proprii întregii paradigme cultural-simbolice europene).

Înaintea epocii lui I. H. Rădulescu, C. Conachi ne oferă prilejul de a cerceta ceea ce noi numim euri sociale aglutinate în una şi aceeaşi "personalitate", o pluralitate interioară, cum ar spune Noica. Individualitățile caracterizate printr-un asemenea tip de personalitate utilizează scheme de acțiune simplu aglutinate, proprii unor serii de conduite sociale paralele, derivate din "sisteme proiective" (ansamblu de atitudini afective şi de valori) diferite. Cele două tipuri de conduite se pot exercita autonom unul față de celălalt, cu aceeaşi intensitate şi în cadrul aceleiaşi unități sufleteşti care este persoana. Astfel că regăsim în acelaşi individ două ego-uri sociale, două scheme relaționale (chiar opuse), care devin două sisteme de percepție şi interpretare, simplu aglutinate (în aceeaşi persoană). Aglutinarea celor două ego-uri sociale într-una şi aceeaşi persoană dă expresie apartenenței acesteia, în epocile de tranziție, la spații sociale opuse dar coexistente.

C. Conachi era integrat deopotrivă spațiului prebendial-fanariot, dar şi celui capitalist, în forma lui primitivă, aşa cum se manifesta acesta în Principate după tratatul de la Kuciuk-Kainargi. Cele două tipuri de spații sociale dezvoltă serii culturale deosebite, aşa încât o personalitate precum Conachi îşi va conforma conduitele la sisteme de

valori şi principii derivate deopotrivă din cele doua serii culturale. Anticipând, subliniem că prin poetica "ah"-urilor, a leşinului erotic şi a "melanholiei", Conachi participa la un "sistem proiectiv" (sistem de valori) şi de modele comportamentale constitutive unei serii culturale "premoderne". Ca participant la speculațiile financiare ale pieței titlurilor de proprietate, la proiectul primei companii de bancă din această arie, el se integra în seria faptelor culturale moderne. În aceeaşi persoana funcționau două ego-uri: unul care încheia o serie socioculturală şi altul care deschidea o nouă serie culturală. Orientarea spre sine (introvertită), care stă la baza "specializării erotice" (Eugen Simion) a poeziei sale, se asociază cu un ego extravertit (preocupat de raționalizarea "negoțului cu bani"), ambele *ego*-uri (cel senzualist de interregn şi cel raționalist-instrumental) sunt manifeste şi active. Dacă *ego*-ul social de tip senzualist ne dezvăluie, Cum arată Eugen Simion, un psihasten având "sensibilitatea unui mare senzitiv", *ego*-ul social de tip mercantil evidențiază un tip centrat pe "obiect" (problemele societății, nu ale individului), în speță pe un obiect mercantil, o personalitate preocupată de reforma lumii româneşti într-o direcție pragmatic-mercantilă, activă, orientată spre schimbare şi reformă socială, după modelul mercantilismului european. Această centrare pe "obiect" (deci pe lumea externă) a lui Conachi nu vine în contradicție cu "specializarea erotică", cu ceea ce Călinescu numea "cultul excesiv al iubirii". Dimpotrivă, structura antinomică a epocii şi a mediului determină o structurare specifică a ego-ului liric al lui Conachi. Pe de o parte, epoca şi mediul ei generau un sistem de valori şi de atitudini centrate pe obiect (pe lumea externă), proprii conduitei mercantile (orientată spre acumulare) a omului european modern, pe de altă parte, însă, slaba intensitate a noului trend istoric în acea arie a Europei explică forma specifică în care se manifestă noul sistem de atitudini în conduita omului din această zonă (a Europei de sud-est). De altfel, situația fusese asemănătoare şi în Europa occidentală, generând "saloanele amorului" din quatrocento (saloanele lui Bandello). Orientarea spre obiect (proprie firilor extrovertite, pragmatice, active), întâmpinând un mediu insuficient transformat, generează o anumită "specializare" a erosului conachian şi totodată o anumită structură a "obiectului erotic" (E. Simion). Dând expresie acestei laturi a conduitei sale, erosul lui Conachi se aşează predominant sub "semnul treflei" (ipostaza donjuanistă) şi implică drept atitudini afective:

“nomadismul sentimental, temperamentul senzual impulsiv, plăcerea trupească etc.”[29]. Conduita este centrată pe “bucuriile pământeşti ale iubirii”, senzualitatea “corupând conceptele spiritului”. Întregul univers se închide într-un sistem de relații senzualiste (“ochi”, “țâțişoara”, “obraji cu nuri”, “dulceață”, “gurița” etc.). Față de “obiectul erotic”, atitudinile lui Conachi sunt de “închinăciune”, de “adorație”, de “ceremonial”. În plus, “obiectul erotic” este “tiranic”, “robind” întreaga ființă a bărbatului. Dar Conachi n-ar fi fost omul timpului său dacă în chiar această specializare erotică n-am afla o ambivalență fundamentală, dând expresie ambivalenței curentelor sociale ale epocii, opoziției lor. În epocă, viziunea ontologică a “corporalității” (curentele materialist-senzualiste), aceea care întreține un sistem de atitudini afective şi de valori înscrise sub motivul senzualismului, întâlneşte o viziune alternativă, care stă sub semnul instrumentalismului, al detaşării sentimentului în raport cu obiectul, pregătind marile revoluții ale tehnicii, o concepție care premerge unei noi serii de conduite sociale, cele preocupate de raționalizarea instrumentală a lumii, prefigurând, iată, naşterea noii ordini sociale, ordinea burgheză. Noua tendință în evoluția sistemelor proiective (atitudini afective şi valori) se exprimă în poezia lui Conachi printr-o altă direcție de specializare a erosului, ne previne Eugen Simion într-una dintre cele mai sensibile analize conachiene din critica literară românească, cea “tristaniană”, care-l aşează sub semnul cupei, „fiind în esență emotiv-depresiv, invadator şi retractil, nostalgic (citeşte: plângăreț, suspinător), cu înclinații spre voluptatea durerii (mazochism)”[30]. Aşadar, senzualismul conachian are, el însuşi, o structură dualistă, argumentând astfel natura “aglutinată a personalității sale chiar la nivelul sistemului de atitudini afective”. Acestea sunt cele două “straturi” primare ale personalității conachiene, indicând două tipuri de *personalitate de bază* care includ două sisteme paralele de atitudini afective: cele de tip tristanian şi cele de tip donjuanist. “Don Conachi”- închide într-însul două ego-uri afective: Tristan şi Don Juan. Aşa ceva nu se poate, s-ar putea răspunde, în spiritul unui celebru personaj-țăran al altui mare sciitor, Marin Preda, personaj care, în fața unei girafe la grădina zoologică, exclamase: „aşa ceva nu există”. Epocile de tranziție fac posibile astfel de personalități îndoite în care se regăsesc, într-una şi aceiaşi persoană, două tipare atât de antinomice ca Don Juan şi Tristan. Şi totuşi poetica conachiană

şi deci erotica lui sunt deopotrivă tristaniené şi donjuanescă. Pentru a da socoteală de întreaga structură psihosocială a epocii este necesar să urmărim şi celălalt "etaj" al personalităţii sale: sistemul de valori. Este Conachi un caz de aglutinare a două sisteme de valori paralele? Dacă vom demonstra acest lucru vom putea confirma ipoteza aglutinării într-una şi în aceeaşi persoană a două ego-uri sociale sau, în terminologia lui Kardiner şi Linton, a două personalităţii de bază (simplu aglutinate). În spaţiul vieţii publice, Conachi este interesat de "negoţul cu bani", trăsătura prin care el poate fi integrat în seria de conduite marcată de "apriga dorinţă de câştig" cu care debutase orice ramură locală a burgheziei europene. În strânsă legătură cu "negoţul de bani", senzualistul Conachi ni se dezvăluie drept o figură reprezentativă a unei noi serii de conduite: cea mercantilă. El este unul dintre asociaţii într-o "încercare de bancă" (la Iaşi), intenţionând, alături de Alecu Sturdza şi de Petrache Sturdza, să "înfiinţeze o "companie de bancă", atât pentru cheltuielile "in naht" sau "peşin" (efective), cât şi pentru cele de la Constantinopol"[31]. Aşadar iată-l pe senzualistul Conachi, pe cel care "subtiliza pe sofale" cuprins în răstimpuri de "pandalii" şi "istericale", în cel mai propriu stil fanariot, preocupat totodată să dezvolte o companie de bancă în temeiul ideologiei raţionalist-pragmatice, o ideologie prin care el se relaţionează la valorile universaliste ale epocii burgheze.

O valoare nouă, un nou principiu al conduitei, atât de propriu "spiritului capitalist", "goana după infinit" (Zeletin), se cristalizează în conduita lui Conachi, conferind o stranie ambivalenţă însuşi "erotismului" sau poetic, care devine astfel un expansiv şi nelimitat "senzualism". În cadrul poeticii spaţiului închis al iatacului şi sofalei se exprima un ego de tip modern, capitalist, marcat de o neostenită şi fără oprire fugă după infinitul... "senzorial". Această fugă îmbracă haina "senzualismului". În plan pragmatic, el este un tip modern, iniţiator al primelor companii de bancă, cultivă interese legate de forma universalistă a "societăţii de piaţă": goana după acumulare, instituind prin aceasta un tip generic de umanitate, o nouă serie istorică de conduite care viza scoaterea societăţii civile din starea de interregn. Complexul de conflicte pe care Conachi le trăieşte are două axe care generează "serii monotone" de motive: seria motivelor mercantile - goana după negoţul cu bani - şi seria motivelor senzualiste - acea nesăţioasă admiraţie şi căutare senzuală a "obrajilor

cu nuri". C. Conachi ilustrează aşadar în paradigma culturală tipul ego-ului social modern: în care pulsează un conflict nerezolvat între două serii de mobiluri opuse, senzualist, pragmatic, dar şi cele tipice unui psihasten, marcat de nevroza goanei după infinitul cantitativ, bani şi "obraji cu nuri", alertat că sistemul mijloacelor nu-i vor permite să le atingă; el era apăsat de "complexul tehnologiei" (exprimat prin obsedanta reluare a aceloraşi serii de motive, până ce le aduce la perfecţionare, "ah"-ul, "suspinul", "melanholia", pe care le reia mereu în actul poetic, vizând o maximă eficientă senzualist-sugestivă). Tensiunea poeziei sale este aceea între infinitul senzualist şi spaţiul închis în care s-a întâmplat să se manifeste acest motiv, tensiunea dintre motivul infinitului şi mărginirea cadrului. Sufletul senzualist-empiric se asociază unui cadru fanariot-regionalist. Iată-l aşadar pe "Don Conachi" (E.Simion) asociind unui sistem de atitudini afective aşezate sub semnul treflei, semnul senzualismului şi corporalităţii, un sistem de valori centrate pe o nestăpânită sete de câştig şi acumulare, valori care pun în mişcare conduita "neguţătorului de bani". De altfel, strâns legată de această "parte" a firii lui Conachi a rămas notabilă "zgârcenia" sa (cf. G. Călinescu). Aprigul apetit senzual, asociat cu o tot atât de apriga dorinţă de câştig! Afrodita Pandemos şi Mamon erau cei doi "zei" sub bolta cărora se desfăşura seria aceasta de conduite reprezentată de "Marele Logofăt Costache Conachi". Dar, am limita mult epoca şi universul ei psihosocial, dacă n-am remarca o altă serie de conduite, pentru care tot C. Conachi este figura reprezentativă, şi anume aceea ce exprimă tendinţă spre reforma omului, spre înălţarea lui în orizontul altei morale decât aceea a epocii fanariote. Acest al doilea ego social al lui Conachi este punctul arhimedic al unei noi serii de conduite sociale, inaugurând cu adevărat epoca modernă. Această "altă înfăţişare" a lui C. Conachi a fost remarcată de O. Densuşianu.

"Aşa cum se înfăţişează prin ceea ce a scris, sublinia Densuşianu, Conachi apare ca o personalitate curioasă, cu manifestări ce s-ar părea că nu pot sta alături, ce ne surprind. Am putea zice că este o dublă personalitate. Poeziile pe care ni le-a lăsat îl arată uşuratec, frivol, lăsându-se dus de fantezii, de capricii, privind viaţa ca o nesfârşită idilă, cântând iubiri ce-l înlănţuiau repede şi se desfăceau tot aşa, cu episoade mai mult prozaice şi cu senzualism oriental. De altă parte, îl vedem ca pe un om cu multă judecată, cu mintea aşezată,

cumpănită, ocupându-se cu lucruri serioase exprimând în anumite prilejuri păreri care arătau preocupări mai înalte şi aduceau o notă nouă pe vremea când viaţa, cultura noastră aşteptau alte îndrumări. Ca să înţelegem acest dublu aspect sub care se prezintă scriitorul moldovean, trebuie să ţinem seama de epoca în care a trăit dânsul. Era o epocă de tranziţie; orientalismul, care ne învăluise atâta vreme, pierduse din puterea lui, se apropia să apună, cel puţin în ceea ce era mai vădit în el, mai izbitor; peste ce cădea în umbră şi era lăsat să se piardă în depărtările trecutului, o lume nouă se ridica prin ceea ce se limpezea din propria noastră viaţă: ori ne venea ca îndemnuri din alte părţi: idei, sentimente nouă îşi făceau drum şi aduceau puteri care nu se putea să nu cucerească sufletul"[32].

Explicaţia acestui "om dublu", a "dublei personalităţi", O. Densuşianu o află în "întâlnirea" celor "două curente" sociale ale epocii. "Prin educaţia pe care o primise, prin felul de viaţă pe care îl dusese în tinereţe, dânsul păstrase (...) un fond în care se menţinea cu oarecare tenacitate tradiţia, o parte a sufletului, care îl lega de trecut (...), era întipărirea sufletească a tuturor din pătura boierească. Trăind însă până la mijlocul secolului al XIX-lea (...), a putut vedea că o viaţă nouă răsărea în jurul lui" şi, astfel, " se îndreaptă spre o înţelegere superioară a rostului" omului, o înţelegere "ce putea face şi din noi oameni cu alte gânduri, cu alte moravuri decât acelea peste care veacuri aşezase rugina deasă. Din întâlnirea acestor curente în viaţă, în activitatea lui Conachi se explică dubla lui personalitate (…). Ca poet e omul generaţiei în care se prelungeşte încă orientalismul nostru, ca împrăştietor al câtorva păreri în care punea seriozitatea unor gânduri ale lui trebuie privit ca interpretul tendinţelor nouă..."[33].

Dincolo de aprecierea nediferenţiată a sistemului de atitudini afective cuprinse în conduita lui Conachi, O. Densuşianu a dezvăluit totuşi cealaltă tendinţă a personalităţii sale, prin care se exprimau valorile noi, valorile raţionaliste, universaliste ale epocii. Prin aceste valori Conachi devenea exponentul unei alte serii istorice de conduite sociale care viza raţionalizarea vieţii sociale, scoaterea ei din starea de interregn şi aşezarea ei într-o ordine culturală raţionalistă.

Convorbirea cu Saint-Marc Girardin (cu ocazia călătoriei acestuia în Moldova la 1836) ca şi scrisorile adresate de Conachi lui Ioan Sturdza şi Mitropolitului Veniamin ne dezvăluie adeziunea sa la motivul *Sancta masserizzia*, delimitarea de formele senzualiste

extreme ale conduitei sociale din aria noastră. Iată-l pe senzualistul Conachi criticând... conduitele senzualiste: “Am luat de la ruşi desfrâul - îi declară lui Saint-Marc Girardin - de la greci lipsa de cinste (...), de la turci indolenţa, de la polonezi divorţul...”[34]. Această declaraţie pune în lumină un alt sistem de atitudini afective, care se opuneau senzualismului, şi pe care Eugen Simion îl aşeza, folosind tipologia lui Rougemont, sub simbolul tristanian (atitudini de tip catabasic, indicând retragerea şi distanţarea de obiect, realizând astfel ocazia constituirii reflexiei critice asupra obiectului). În concepţia etică a lui Conachi, noul tip de atitudine este deplin exprimat. Numai aderarea la acest motiv al *Sanctei masserizzia* îi va fi permis lui Conachi să înţeleagă biruinţa noii tendinţe morale în confruntarea cu spiritul fanariot de interregn (“balaurii Fanarului”) şi să adopte un sistem de principii / valori (şi deci un tip de conduită) reprezentative pentru spiritul raţionalităţii domestice (*Sancta masserizzia*). El se “exprima aşezat, potolit; da numai sfaturi”, îi “îndeamnă pe cei de sus să-şi dea osteneala pentru înflorirea dreptăţii” şi “înfrângerea răutăţii”, iar despre cei oropsiţi gândeşte astfel: “săracul este Dumnezeu în haine zdrenţuroase”[35]. O asemenea maximă reprezentativă pentru tiparul creştin al gospodăriei ar fi fost de neconceput la pătura fanariotă. În atitudinea boierului moldovean ea readuce pe scena publică atitudinea Mântuitorului din amurgul acelei seri în ţinutul Betsaidei, în faţa mulţimii flămânzite: “Mi-e milă de popor!”. Orientarea “demofilă”, de ortodoxie răsăriteană răzbate, iată în conduita boierului cu orientări capitaliste ceea ce ar fi fost imposibil la fanariot. Dar ataşamentul sau la norma “raţionalităţii gospodăriei”, prin care s-a lansat, după cum am arătat, noua conduită a omului european, reiese şi din realismul mentalităţii sale, care-l îndeamnă să se ţină aproape de realităţi, ceea ce-l aseamănă întrucâtva şi cu “meseriaşul de proiecte”. “Luările-aminte” pe care Conachi le aducea în scrisoarea către mitropolitul Veniamin provin, spune el, “nu din idei ce nu se văd, ci din lucruri care cad sub simţiri. Această concepţie este expresia unei conduite raţionalist-pragmatice, utilitarist-instrumentale, atât de proprie noului om european. Dar iată, mai bine precizat, programul *Sancta masserizzia* care biruise în conduita lui Conachi actualizând în orientarea capitalistă a boierimii autohtone atitudinea creştină: “Ce trebuie să fie la noi civilizaţia? (...) moralul, moralul şi iar moralul, căci ce ar folosi să ştim câte sunt în văzduh, în cer, pe

pământ şi în mări, când am înstrâmbăţi, am jefui, am prigoni, am învrăjbi, - adică ne-am face mai răi decât am fost". Civilizaţia cere, susţine Conachi, să-i înveţi pe cei de jos "cum să lucreze pământul (...), cum să se ajute pe sine şi gospodăria sa".

Civilizaţia începe acolo unde "cei de sus au ştiinţa să judece şi să cârmuiască pe norod povăţuindu-i prin pilda purtărilor sale la cele de adevărat folos"[36]. Toate aceste trasaturi ne dezvăluie funcţionarea, în persoana lui Conachi, a unui nou "sistem proiectiv" care se manifesta deopotrivă în atitudinile afective ca şi în sistemul de valori. El este specific noii serii de conduite istorice ce vor înălţa edificiul României moderne. Adânca semnificaţie a noii *înfăţişării comportamentale* a fost bine "luminată" de scrierea lui Sombart pe cazul noului om european apărut în quatrocento la Florenţa, a cărui strălucită figură reprezentativă a fost "il massaio", Leon Battista Alberti. Aşadar, avem ilustrat în persoana lui Conachi cazul tipic al personalităţii duble, cu euri sociale aglutinate, care se iveşte în "epocile de tranziţie" din "periferie". Este necesară, sub acest aspect, o neîntârziată şi răspicată precizare. (Aceste arii sunt în "periferie" numai din punct de vedere economic nu şi cultural, căci orizontul culturii, sistemul valorilor şi al conduitelor se dovedesc a fi mult mai complexe decât în ariile-nucleu.)

---

[1] cf. W. Sombart, *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926, p. 129.

[2] Ibidem, p. 130.

[3] I. Burkhardt, *Cultura Renaşterii în Italia*, Bucureşti, 1969, p. 31

[4] Ibidem, p. 150. f

[5] Ibidem.

[6] Ibidem, p. l50-151.

[7] W. Sombart, op. cit., p. 132.

[8] cf. notele extrase de Sombart din *Trattato*... al lui Alberti în op cit., p. 454.

[9] Ibidem.

[10] W. Sombart, op. cit., p. 144.

[11] Ibidem, p. 150 - 151.

[12] Ibidem, p. 91 şi 96.

[13] I. Wallerstein, *Social World System*, Academic Press, New York, 1974, p.225.

[14] Ibidem, p. 165.

[15] Ibidem, p. 226.

[16] John U. Nef, *War and Human Progress*, Norton, New York, 1963, p. 6, citat şi de I. Wallerstein, în op. cit., p. 226.

[17] I. Wallerstein, op. cit., p. 228.
[18] Ibidem, p. 229.
[19] L. Blaga, Experimentul şi spiritul matematic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 173 - 174.
[20] Ibidem, p. 175.
[21] I. Wallerstein, op. cit., p. 230.
[22] W. Sombart, op. cit., p. 97.
[23] Ibidem, p. 96.
[24] cf. Abr. Kardiner, R. Linton ş.a., *The psychological frontiers of Society*, New York, 1945. Cf. Distincţia dintre "sisteme proiective", şi "sisteme raţionale", acestea din urmă cuprinzând de exemplu cutumele în report cu tehnica de cultivare a pământului, de fabricare a uneltelor etc.
[25] C. Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti 1978, p. 49.
[26] apud P. Cornea, *Originile romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 59 - 60.
[27] cf. E. Simion, *Dimineaţa poeţilor*, Editura Cartea Româneasca, Bucureşti, 1980, p. 339 - 340.
[28] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941, p. 94.
[29] cf. D. de Rougemont, apud E. Simion, op. cit., p. 306.
[30] E. Simion, op. cit., p. 306.
[31] C. C. Giurescu, *Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei române până la 1848*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 184.
[32] O. Densuşianu, Opere, Editura Minerva, Bucureşti, 1981 p. 407, (vol. IV).
[33] Ibidem, p. 408.
[34] Apud O. Densuşianu, op. cit., p. 414.
[35] Ibidem, p. 415.
[36] Ibidem, p. 416.

Capitolul III

O nouă sinteză europeană: “Santa cetate”. Ciclul culturii eroice

1. Reformatorul moral al cetății. Figura “mesianistului raționalist”

Comparând diversele ipostaze europene ale proiectului de civilizație modernă, se poate vedea care este tipul de raționalitate pe care se fondează fiecare. “Modelul saint-simonist” al unui “*industriaş pur*”, nutrit, iată, dintr-o *viziune tehnocratică*, prefigurează o societate tehnocratică. Modelul “gentlemanului-pirat”, într-o altă ipostază, sinteză renascentistă de elemente creştine cu trăsături de semeție şi curaj, în care se citeşte neastâmpărul unei lumi noi, pune temelii pentru o Europă mercantilă a cărei urmare a fost, din păcate, imensul decalaj al lumii de azi. În aria aflată sub influența Florenței, modelul “Sancta masserizzia” atestă încordarea noii lumi într-o mare şi admirabilă iluzie referitoare la posibilitatea unei reconstrucții istorice după modelul raționalității gospodăriei şi a familiei creştine. Modelul “Santei cetăți” în Bucureştiul “culturii eroice” al epocii paşoptiste evoca pe de o parte antica idee referitoare la unitatea polisului, în care individul şi cetatea sunt una şi aceeaşi ființă, retrezind totodată cunoscuta idee augustiniană într-o viziune care admite putința coincidenței opuşilor astfel ca Civitas Dei şi cetatea terestră să redevină una şi aceiaşi unitate. Față de modelul grec al polisului, idealul “Santei cetăți” incorporează, deci, tiparul creştin al unei interacțiuni “comuniante” între cei de jos şi cei de sus. Găsim, în această viziune heliadistă, făptura de peruzea a unei cetăți în care Ierusalimul şi Atena se află din nou împreună ca în viziunile primilor europeni moderni din trecento-ul renaşterii italiene. Sesizăm, totodată, şi câtă diferență este între socialismul utopic, fără de elemente creştine, al lui Saint Simon şi evanghelismul social al lui Ion Heliade Rădulescu.

Santa cetate, ca şi *Sancta masserizzia*, altădată, este semnificativă nu atât prin conţinutul ei, cât prin valoarea sa de index: ea indică direcţia în care ar fi putut înainta spiritul european în procesul de înălţare a unei noi paradigme culturale pentru conduitele ce decăzuseră în senzualismul empiric şi utilitar al perioadei de interregn. Şi *Santa cetate* a lui Heliade şi *Santa masserizia* a lui Alberti au *fundamente creştine*.

Să prezentăm succint seria istorică a conduitelor sociale care au dus la desăvârşirea simbolului *Sancta masserizzia* şi apoi la metamorfoza lui în *Santa cetate*. În prezentarea acestei serii de conduite avem la îndemână strălucitele analize ale lui D. Popovici, în care ne este dezvăluită întreaga *serie a motivului* în cultura românească în epoca paşoptistă, atât intensiv, ca element de concepţie, cât şi extensiv, ca arie de răspândire. Credem, alături de D. Popovici, că poezia lui I. H. Rădulescu este expresia încununată atât simbolic, cât şi ideologic, a "ciclului gândirii sale ideologice". De aceea poezia aceasta a lui Heliade nu poate fi explicată decât în cadrul operei ideologice, care este de fapt laboratorul în care Heliade plămădea piesele marii sale poeme a *Umanităţii*. ("Având ca piesă liminară «*Anatolida*» şi străbătând, în «*Evanghelie*», procesul de purificare a omenirii /poemul/ «*Umanitatea*» urma să se încheie cu proiectarea în faţa tuturor a imaginii viitorului, a «*Santei cetăţi*»")[1]. Ar fi greu să mai adăugam ceva la anatomia motivului, după D. Popovici; de altfel nici n-ar fi acesta scopul nostru. Pentru noi *Santa cetate* este semnificativă numai întrucât se integrează, ca expresie simbolica, în ciclul istoric modern al conduitelor sociale ale omului european, ciclu care, aşa cum am văzut, începe cu *Sancta masserizzia* a florentinului Alberti şi se încheie cu *Santa cetate* a unui alt "latin", de data aceasta a unui "latin de la Dunăre", I. H. Rădulescu. Ambele sunt viziuni creştine, atestând prezenţa unui sentiment social creştin la baza noii lumi. Ne vom delimita cert de W. Sombart în interpretarea pe care o aducem acelui tip uman modern care a apărut o dată cu florentinul Alberti din quatrocento-ul renascentist şi s-a încheiat, după opinia noastră, nu cu B. Franklin, ci cu I. H. Rădulescu, ieşit, ca şi florentinul, din acea obscură pătură de târgoveţi din care se vor fi ridicat şi alţi doi fraţi (de sânge, de data aceasta), pe care istoria ni i-a consemnat: burghezul Lorenzo şi genialul lui frate, Leonardo da Vinci. Aşadar, cum şi unde s-a născut omul european modern, cel care a lansat în istoria Europei

noua serie de conduite sociale, care au scos individul şi societatea civilă din stadiul de interregn senzualist-empiric, integrându-l sub “bolta” unui nou simbol, *Sancta masserizzia*?

Dacă pentru neguţătorul florentin, simbolul *sancta masserizzia* scotea conduitele din acel imperiu hedonist în care ce prăbuşiseră o dată cu dizolvarea “bolţii simbolice” feudal-religioase, pentru paşoptistul european, *Santa cetate* devine simbolul noii raţionalităţi, nucleul noii paradigme cultural-simbolice prin care se transmite voinţa de a conzidi la temelia noii lumi ideea creştină a “sfintei cetăţi” cu valorile modernităţii. Această “boltă simbolică” lua sub edificiul ei conduitele omului european din Franţa, din Polonia, din România. Motivele din care se va ţese simbolul *Santei cetăţi* apar în *Manualul republican* al lui Renouvier, în *Le Peuple* a lui Michelet, în *L'evangile du peuple* a lui A. Esquiros, în fine, în forma plenară, cumulativă, în raport cu întreaga serie a ideilor, la I. H. Rădulescu în *Santa Cetate*.

Spiritul european parcursese, în epoca socialiştilor utopici, seria culturală deschisă cu *Trattato del governo della famiglia* a lui L. B. Alberti şi încheiată cu “catehismele” socialiste şi cu *Santa Cetate*, lucrare în care Eliade sintetizează doctrinele “socialismului evanghelic” paşoptist, încercând totodată să imagineze o nouă “formă” de raţionalitate pentru popoarele care se rânduiau în căutarea ei, bazată pe o nouă întocmire socială, legată, la rândul ei, de acţiunea unui agent destinat s-o realizeze. Sensurile vizate în acţiunile acestui nou agent sunt raţionaliste şi deopotrivă religioase. Heliade îşi va cristaliza noua concepţie, de serie “masserizziană”, într-un “cadru doctrinar cumulativ”, străbătut de ideea *raţionalităţii sfinte a cetăţii*, în opoziţie cu *starea de degradare*, haos, barbarie etc. În sensul acesta *Sancta masserizzia* devine *Santa cetate* şi *il massaio*, devine “*reformatorul moral al cetăţii, profetul*”. Heliade era preocupat de ideea realizării unei “umanităţi progresive”, scop ce reclama “educarea individului, a familiei, a naţiunii”[2]. Ideea unei raţionalizări prin educaţie a naţiunii, a familiei, a claselor etc., *idee (şi normă) de tip masserizzian*, extrapolate la întreaga “cetate”, este generală în epocă, întemeind seria catehismelor politice. I. H. Rădulescu scrie şi el un Catehism al socialiştilor care, precum demonstrează D. Popovici, este o traducere (incompletă) a textului celei de-a doua ediţii din *Catéchisme des socialistes*, lucrare a lui Louis Blanc; N. Bălcescu scosese şi el *Manualul bunului român*; în “Învăţătorul poporului” (foaie din Blaj)

apare un *Catehism constituțional pentru popor*; chiar C. A. Rosetti, care-i reproşase lui Heliade de a nu fi dat câte un "catehism democratic, revoluționar, creştin", în calitatea sa de ministru, este autorul (în colaborare cu I. Brătianu) al unui *Catehism al țăranului*[3]. Ceea ce-l va fi interesat pe Heliade în *Catehismul* lui L. Blanc, alături de celelalte teme, va fi fost o temă tipic masserizziană: "...civilizația coruptă, sub a cărei influență suntem, a întunecat legile naturii şi a născocit o mulțime de trebuințe prefăcute, de gusturi stricate, de dorințe zadarnice; (...) Dar îndrepte-se prin educație ideile (...) greşite care astăzi sunt răspândite pretutindeni şi ajungă-se a înțelege bunătatea vieții în familie (...), atunci ceea ce astăzi este o aplicație atât de anevoie (împărțirea lucrurilor după facultăți şi aceea a fructelor după trebuințe - n. ns.) s-ar părea foarte lesne aplicat.

I - În sfârşit - Ce trebuie a face?

R - *A însemna bine scopul şi a intra pe drumul ce duce la el*"[4]. (subl.ns.).

Această normă va dezvolta o serie culturală de largă extensie în aria românească. G. Zane îi va urmări evoluția în raport cu tema "regulilor unei bune conduite în viața economică". El îi caută originile în antichitate, dar semnalează "înflorirea nebănuită" a acestui tip de "literatură" în "epoca Renaşterii" şi în secolele următoare (Alberti, Savary, Defoe sunt de notorietate universală)[5]. Literatura bazată pe motivul *raționalizării conduitei* s-a format prin "îmbinarea unor învățăminte tradiționale şi reguli de morală religioasă cu norme ale unei filosofii practice morale"[6]. Figura reprezentativă a acestei serii este, după G. Zane, B. Franklin. În raport cu lucrarea acestuia *Ştiința bunului Richard sau calea spre bogăție* (1757), Zane afirma că a existat un "moment franklinian" în aria gândirii noastre economice, care a durat, ca influență, mai bine de un secol. P. Lupulov, Visarion Roman, P. S. Aurelian, Ioan Român au făcut prelucrări şi traduceri după *Ştiința bunului Richard*. Culegerea lui Em. Râureanu a avut "cinci ediții" în 20 de ani. Concluzia lui Zane este că "răspândirea operei lui Franklin în România arată că ea a răspuns la un moment dat unei cerințe sociale şi că în noua societate burgheză românească erau căutate cu interes învățături care s-o poată ajuta în ascensiunea ei"[7]. Vedem în toate atestarea unei remarcabile străduințe a agenților lumii noi din spațiul acesta românesc de a cultiva marile valori şi repere spirituale, în frunte cu cele creştine, ca singură cale garantată spre o

renovatio radicală a lumii şi a istoriei. Cu aceste atestări nu mai rămâne nimic din fantasmagoriile materialiştilor privitoare la rolul copleşitor al mobilurilor materiale în schimbarea societăţii. De altminteri tot acum se pun bazele primului sistem de sociologie creştină din lume prin lucrarea publicată postum a contelui Alexandru Stourdza, la care vom face referiri stăruitoare mai încolo.

După cum se cunoaşte din cercetările lui Sombart, doctrina masserizziană a lui Alberti şi cea frankliniană se întemeiază pe normele aceluiaşi tip de raţionalitate (hărnicie, muncă, economie, cumpătare) deci implicit pe respingerea lenei, inactivităţii, risipei, viciului, ca fiind păcate grave şi ameninţări la şansele vieţii, în cea mai curată viziune creştină. Dacă la Franklin accentul este pus pe *maximele comportării*, la Alberti locul principal îl ocupă maximele privind *buna organizare*, ceea ce este indicat prin însăşi sintagma "Sancta masserizzia", modelul raţionalităţii gospodăriei. Însă ambele au rădăcini creştine indubitabile, încât n-ar mai fi cu putinţă să ne imaginăm posibilitatea renovării lumii vechi în afara, ori, şi mai fantezist, în contra vizunii creştine a lumii, cum eronat ne vor instrui acei bizari sectanţi ai spiritualităţii europene care au fost luminaţii, pe care, în chip iarăşi bizar, i-a urmat cu atâta tenacitate o parte a intelectualităţii europene moderne. În cultura română sunt prezente deopotrivă cele două tipare atestând vocaţia de sinteză a acestei culturi în context european, iar coprezenţa lor este confirmată de extraordinara circulaţie a celor două lucrări în spaţiul culturii noastre în pragul modernităţii. Încât dacă în Transilvania, precum arăta Zane, este foarte bine reprezentată *varianta frankliniană a raţionalităţii burgheze*, în schimb în Muntenia întâlnim (chiar fără probe documentare, căci ideologia sa fusese cumulată în doctrina socialismului francez*) varianta albertiană a noului tip de raţionalitate istorică*, aceea care operează prioritar cu *norma raţionalităţii organizaţiei* (*Sancta masserizzia*).

În "Gazeta de Transilvania" apar materiale de tip franklinian; G. Bariţiu, în acelaşi orizont de raţionalitate, susţine necesitatea unei "discipline române" care să fie introdusă "în Şcoală, în biserică, în pădure, în familie, la oratoriu, şi lângă vită"[8]. Visarion Roman un alt franklinian, scrie: "...sârguinţa adevărată este imperiul minţii...";, "Munca şi hărnicia sunt fără folos dacă nu sunt însoţite de rânduială şi ordine"[9] (sensuri deopotrivă frankliniene şi *masserizziene*). În "Albina

românească", nr. 102, 1846, apare un articol intitulat sugestiv "Despre educarea religioasă, fizică, intelectuală şi socială", „Despre economia timpului"[10]. Pentru Ioan Roman, economisirea este "norma unei vieți ticnite, plăcute şi lipsite de griji". În "Telegraful român", nr. 73, V. 1857, Ath. Marinescu scrie "Învățătorul poporului. *Agoniseşte şi de lux păzeşte*".

"G. Barițiu critică lipsa de cumpătare în consumul alimentar; considera inutil, ba chiar dăunător, consumul de coloniale: ciocolata, cafeaua, ceaiul excesiv, convins, se declara partizan al mâncărurilor «patriotice», tradiționale, modeste"[11].

Din aceeaşi intenție, de tipar franklinian, de a face educația economică a claselor sociale se traduce şi se scrie o "literatură adresată negustorimii", prezentată şi comentată de G. Zane, valorificând, ca surse, pe I. Savary şi pe Defoe. Noua literatură propune modelul comerciantului onest, noua morală comercială centrându-se pe rolul familiei "stimate", pe nevoia unei bune învățături date copiilor, deci norme de tip *Sancta masserizzia*. A insista mai mult asupra acestui curent franklinian este fastidios, în urma excelentului studiu al lui G. Zane. Aşa cum am precizat deja, doctrina lui Heliade aşează în centrul său "raționalitatea organizației sociale", realizându-se ca punct cumulativ al doctrinei "socialismului evanghelic" european. Această raționalitate va fi înfăptuită, în viziunea lui I. H. Rădulescu, prin orientarea umanității către tabloul ei final - *Santa cetate* - de către profet, reformatorul moral al cetății. Figura reprezentativă a profetului modern este Fourier, în viziunea lui Heliade. Dar acest tip de profet nu va pluti "în afara rațiunii şi a realității" (D. Popovici), ci va fi "...*raționator*, amator de înțelepciune, de adevăr, de ştiință"[12] (subl. ns.). Profetul nu este "un ghicitor, un lunatec, un zis inspirat, ce spune, spune şi singur nu ştie ce spune". El extrage adevăruri din realitate "prin calcul (...) ca algebristul; dacă toate câte zice el sunt nişte X, X, X asupra cărora a calculat..."[13]. Din mersul istoriei acest profet va culege datele tabloului viitor al *Umanității* tablou ce trebuie expus în forma intuitivă a verbului poetic, pentru a pătrunde în mase (expresia lui este *Santa cetate*).

"...N-am avut pretenția de a prevedea şi încă mai puțin de a devina viitorul. Pentru că nu viitorul se dezveleşte înaintea ochilor noştri, ci trecutul, şi prezentele stau înaintea fiecăruia ca nişte date; şi *cu cât aceste date sunt mai pozitive şi necontestabile cu atâta înaintea*

tuturor matematicilor necunoscutul X cată să fie tot acela”[14] (subl.ns.).

Aşa precum *massaio* încerca să caute în *datele* gospodăriei sale o normă de raţionalitate şi echilibru pentru aceasta, pentru familia sa, tot la fel profetul lui Heliade, reformatorul moral, va găsi în *datele* cetăţii acele relaţii, criterii de raţionalitate care-i vor permite să înfăţişeze organizarea raţională şi echilibrată a cetăţii, sa înfăţişeze tabloul ei viitor regenerat. În felul acesta, de la trecut şi prezent care stau în faţa noastră ca “nişte date” va fi extras “necunoscutul X”, care este tocmai “modelul raţional al cetăţii viitorului. Pentru a înflăcăra minţile, a le atrage spre el, acest model a trebuit să fie îmbrăcat în verbul poetic, devenind astfel poemul profetic *Santa Cetate*. În noua ordine a viitorului descrisă de poem vor predomina solidaritatea omenească (“unul pentru toţi, toţi pentru unul”), justiţia, virtutea şi libertatea. “Alături de fraternitate avem libertatea, libera voe” şi “ soarta nivilată” (egalitatea); ordinea economică se va întemeia pe principiul “propriul sacru, rizolvat comunul”, vers în care, cum arăta Popovici, aflăm cadrul poetic cumulativ al doctrinei saint-simoniste şi fourieriste[15].

Apare deci o nouă orientare în conduită omului european, care depăşeşte “spiritul capitalist”, orientare exprimata prin motivul “cetăţii protectoare”, în care să se regăsească Poporul întreg şi în care să domine norma justiţiei sociale. Ne dăm seama cât de departe este burghezul paşoptist de *il massaio* florentin. De la a fi raţional în *masserizzia* (în economia domestică burgheză), cheltuind atât cât să nu-ţi răstorni balanţa de venituri, până la a fi *raţional în cetate*, a lucra pentru instaurarea noului “spirit de ordine”, întemeiat pe justiţie socială, este drumul pe care l-a parcurs omul european din secolul al XV-lea florentin până în secolul al XIX-lea românesc. Este distanţa de la raţionalitatea instrumentală a universului domestic, mic-burghez, dominat de *massaio* (stăpânul domestic al casei) până la raţionalitatea substanţială a universului cetăţii, al întregii cetăţi, condusă de “poporul liber”, unde domneşte justiţia socială. Burghezul florentin, “il massaio”, viza înălţarea împlinitoare a “casei” sale, a acelei *masserizzia*, “eroul mesianic”, paşoptistul, urmăreşte realizarea unei cetăţi guvernate de legea justiţiei sociale, în care nimeni n-are dreptul să cheltuie dacă n-a produs.

"Familia" unui *massaio* (familia lui Alberti) devine acum "poporul", care are menirea, misiunea istorică de a elibera omenirea[16]. Aşadar, conduita socială se află acum sub influenţa unui nou "mit social". Ciclul schemei de acţiune a fost reluat. Întreaga epocă modernă va aşeza omul în această serie istorică de conduite sociale prin intermediul cărora se desfăşoară procesul de "pozitivare" a mitului, de "scientizare", *de căutare a acelor relaţii obiective care permit să vedem în popoare, naţiuni, agentul activ al eliberării omenirii. Această preocupare va predomina în conduita socială a omului de cultură român de la Eminescu (prin teoria poporului ca sumă de "clase pozitive") la D.Gusti, care întemeiază o nouă disciplină nomotetico-normativă: "ştiinţa naţiunii".* Desigur, în aceeaşi serie de conduite ideologice îl putem încadra şi pe Iorga şi toate curentele sociologice de la poporanism la ţărănism. Ideea parcursese o lungă serie înainte de a intra în ideologia lui Heliade, aşa cum arăta D. Popovici.

"Toţi scriitorii aceştia (St. Augustin, Campanella, Renouvier Michelet, Esquiros, Lamennais - n.ns.) contribuie să sugereze lui Heliade ideea *Santei cetăţi*. O nouă întocmire socială cerea însă un agent indicat s-o realizeze. În felul acesta apare, în câmpul preocupărilor scriitorului român profetul"[17].

Este absolut necesar, pentru înţelegerea profilului psihosociologic al culturii române moderne, să ţinem seama aşadar de cele două tipuri sociale care au contribuit la înălţarea unei noi "bolţi simbolice" a acţiunii sociale în epoca modernă: "făuritorul de proiecte" şi "mesianicul raţionalist". Modelul noii scheme de acţiune socială a fost fost şi preocuparea lui Saint-Simon în *Le Nouveau Christianisme*, prin acre se propagă în cultura politică a vremii şi primele formule paracreştine, un fel de socialism evanghelic la care ne-am referit în altă parte. Tentativa unei unificări, la nivelul conduitei sociale, a tiparului "întreprinzătorului" cu tiparul "visătorului" este atestată de o teorie ca aceea a lui I. H. Rădulescu asupra poetului-profet, care este de fapt unul dintre modelele de reformatori sociali propuşi de "culturile eroice", în genere. Th. Diamant este unul dintre acei "făuritori de proiecte", care par să fi avut un rol important în scoaterea Europei din epoca interregnului. Să ne oprim asupra "apelului" lui Diamant (25 aprilie 1833), adresat "Aux amis de la liberté, de la justice et de l'ordre, sur un moyen de faire cesser de debat

entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas”[18]. După ce atrage atenţia (element mesianic ce-l apropie de I. H. Rădulescu) că lupta se va da între cei ce au şi cei ce n-au, Th. Diamant, printr-o *formula mentis* proprie oricărui făuritor de proiecte, propune un proiect care arăta cum pot fi sporite produsele, astfel ca să se dea şi celor ce n-au fără a li se lua, totodată, celor ce au (“ce trebuie făcut spre a da celor ce n-au fără a se lua, în schimb, de la cei ce au”)[19]. Acest proiect consta, după el, în a asocia masele de cultivatori şi meşteşugari astfel încât din “starea societară” să se atingă o “împătrire” a produselor. Th. Diamant optează pentru sistemul societar al lui Fourier şi le respinge pe ale lui R. Owen şi Saint-Simon *ca fiind “abolitoare de religii”, de proprietate şi de familie*. Opţiunea lui Diamant pentru sistemul acţionar al lui Fourier viza întărirea “spiritului de proprietate” şi “împrăştierea lui în masele poporului” (D. Popovici), precum şi valorizarea socială a ideii creştine, ceea ce dezvăluie o prelungire a ideologiei *Sancta masserizzia* în spiritul public românesc din secolul al XIX-lea (1833) şi totodată ataşamentul radical al agenţilor modernităţii româneşti la tiparul de viaţă creştină. Refuzul saint-simonienilor, atât de răspicat formulat de către T. Diamant, este o probă indubitabilă în acest sens. Spre deosebire de “făuritorul de proiecte” al secolului al XVII-lea occidental, prezentat de Sombart, noul “făuritor de proiecte” este preocupat de “proiecte sociale” vizând organizarea societară, punând accentul pe “tehnica societară”, pe “arta de a se asocia” şi totodată pe concepţia creştină a vieţii colective. Devine în sensul acesta foarte semnificativă opţiunea lui Th. Diamant pentru modelul fourierist şi nu pentru cel saint simonist sau owenist, la care “arta de a se asocia era lăsata pe planuri secundare” pe când “fourierismul ataca din plin această problemă”[20]. Mijloacele pe care Diamant le indică pentru a face industria activă sunt: “şedinţe scurte”, “opţiunea asupra muncilor”, “reuniuni vesele şi libere”, “exerciţiul parcelar etc.”[21]. Că Th. Diamant se socotea el însuşi un “făuritor de proiecte”, un “îndrumător”, reiese din anunţul său: “Persoanele care ar dori să asiste la conferinţele care au loc la mine şi al căror obiect este de a examina procedeele care pot face industria atractivă sunt rugate să-mi comunice dorinţa lor”. Aşadar, ca orice “făuritor de proiecte”, Diamant îşi oferă serviciile, punându-se la dispoziţia publicului potenţial, ţinând conferinţe la el acasă. Întors în ţară, în 1834, prin mijlocirea “Curierului românesc”, el continua să facă propagandă unor

"proiecte" de "împărțire a capitalului", de tip fourierist. Astfel, în "Curierul" din 7 iunie face descrierea unui falanster[22]. Iată-l pe "făuritorul de proiecte" la lucru, "atacând" diverse probleme: cea a instrucției, a impozitelor, a comerțului. Aplicarea proiectului său privind instrucția trebuie să asigure ca toți "copiii de la vârsta de patru ani să poată să-şi câştige hrana vieții lor cu chiar a lor muncă". În privința impozitelor proiectul ar avea drept efect că "veniturile guvernului nostru se vor împărți fără împovărarea locuitorilor". Aceeaşi *formula mentis* străbate din proiectul privind negoțul, pe care D. Popovici i-l atribuie lui Diamant (scrieri apărute în "Curierul românesc" nr. 24 din 5 iulie 1834 şi nr. 27 din 15 iulie), care arăta că "singura întovărăşire este mântuirea negoțului şi fericirea şi siguranța dumneavoastră. Omul este făcut pentru societate şi cu cât mai mult depărtându-se de traiul cel în parte se strânge prin nodurile întovărăşirei cu atât este mai fericit...[23].

Noul "făuritor de proiecte" îşi ia drept obiectiv al acțiunilor sale chiar societatea, vizând îmbunătățirea stării celor de jos, a "celor ce n-au". El se apropie aşadar de reformator, dar fără a-l ajunge. Adevăratul "reformator al conduitei sociale", înălțând asupra acesteia o nouă "boltă simbolică", va fi I. H. Rădulescu. El este cel care va încheia ciclul noii conduite sociale deschis de către florentinul Alberti cu *Sancta masserizzia*, continuat printr-o nouă serie în secolul al XVIII-lea francez şi încheiat cu *Santa cetate*. Acest ciclu va parcurge deci diferite serii de conduite, pentru a atinge, în simbolul "Santei cetăți", noua sa expresie. Noua serie istorică de conduite sociale care au contribuit la înălțarea noii paradigme cultural-simbolice îi cuprinde şi pe socialiştii francezi de formulă evanghelică, cu alunecări paracreştine, din nefericire, cum o atestă „bisericile saint-simoniene", alături de toate celelalte experimente blanqui-ste ori proudhoniene, care anunță, într-un fel, zorii new age-ului actual. În spațiul românesc aceiaşi serie include, ca moment al ei, generația de la 1848, care a acționat sub puterea de atracție a aceluiaşi mit social: al *poporului eliberator*. Cel care a împins cel mai departe sinteza noilor motive ni se pare a fi fost I. H. Rădulescu, căci poate fi considerat şi "făuritor de proiecte" şi fourierist, ba chiar şi un pic saint-simonist, naționalist şi cosmopolit, reformist în stilul mesianic-raționalist de filieră micheletiană şi de incontestabilă încadrare evanghelică. Între toate acestea însă nota predominantă este cea mesianic-raționalistă şi

utopică prin care reuşeşte să dezlege conduita socială de tehnicismul "făuritorilor de proiecte" şi totodată de senzualismul fanariot aşezând-o sub "bolta" unui nou simbol, cel al "misiei poporului" de eliberator al umanităţii (unul dintre simbolurile cele mai puternice ale conştiinţei colective din România şi poate chiar din întregul sud-est european).

Cultura eroică este, iată, o cultură de tipar evanghelic şi, în plus, seria sa istorică se suprapune cu seria "revoluţiilor" burgheze din societatea românească. Majoritatea celor ce au condus revoluţia română au fost personalităţi de tip renascentist; în acelaşi timp poeţi, "făuritori de proiecte", reformatori, ingineri ("geometrii"), economişti, istorici, filosofi etc. În acest sens Călinescu avea dreptate să-l considere pe I. H. Rădulescu al doilea mare om al culturii române după D. Cantemir. Nicăieri ca la oamenii revoluţiilor naţionale şi burgheze româneşti nu intâlnim o sinteză atât de înaintată între trăsăturile, altminteri disparate, ale diferitelor tipuri de intelectuali europeni moderni: scientism, romantism, revoluţionarism, utopism dar şi ecou evanghelic hotărâtor pentru structura lor sufletească. Atât de *scientistul* vers al lui I. H. Rădulescu ("propriul sacru, rizolvat comunul") este suportul unei stări de spirit utopice şi funcţionează deopotrivă în formula reformismului mesianic trezit la viaţă de revoluţia europeană modernă. Pe de altă parte, nu trebuie ignorat un aspect important: revoluţionarii români pot fi încadraţi deopotrivă în *seria creştină* a motivului *Sancta masserizzia* a noilor oameni ai Renaşterii italiene, ca şi în aceea a *reformismului etic burghez şi creştin* totodată de tip pragmatist *franklinian*. Atunci când milita pentru reformarea omului, I. H. Rădulescu se situa în continuarea acestei serii mai mult decât a celei romantice sau saint-simoniste. Când decreta antagonismele de orice fel ca fiind potrivnice progresului, el participa la seria reformei morale de tip franklinian şi albertin (motivul *Sancta masserizzia*). Aşadar, cei interesaţi să reconstituie formula spirituală a revoluţiei române, a omului modern al societăţii româneşti, vor trebui să se desprindă de unilateralitatea cu care s-a privit până acum sincronizarea cu Occidentul. Oamenii României moderne au fost sincronizaţi cu întreaga cultură europeană modernă. Una dintre seriile de cultură europeană modernă pe care românii secolului al XIX-lea au dezvoltat-*o îşi are o rădăcină în Renaşterea italiană, iar alta în cuvântul Evangheliei, trece prin ideologia socialismului utopic francez şi se desăvârşeşte în ideologia*

revoluţionarilor paşoptişti; este seria motivului *Sancta masserizzia*. Reconstituirea motivului în *formula mentis* a ideologilor revoluţiei paşoptiste este un prim pas spre alte cercetări cu pornire de la această ipoteză. Tocmai prezenţa unei asemenea *formule mentale* le-a permis lui I. H. Rădulescu sau I. Ionescu de la Brad să fie atât de selectivi şi în fapt de reticenţi în raport cu influenţa socialismului utopic saint-simonist. Situaţia Principatelor impunea o formulă spiritual-ideologică ce era mult mai apropiată de a renascentistului creştin Alberti decât de aceea a utopistului paracreştin Saint-Simon. Aşa se explică de ce între Saint-Simon şi Fourier, acesta din urma, mult mai apropiat de primul tip de raţionalitate, a fost mai bine receptat la noi decât primul (Fourier cu modelul *asociaţiei societare* era în directă descendenţă din motivul *Sancta masserizzia* al raţionalităţii gospodăriei burgheze lansată ca fapt doctrinar de către florentinul L. B. Alberti).

Ideologia lui I. H. Rădulescu "corespunde concepţiilor sale mai vechi şi intereselor micii burghezii orăşeneşti pe care o reprezenta în revoluţie"[24] (să ne amintim că aceleaşi interese le reprezentase şi Alberti). Apropierea de fourierştii de la 1848 este un fapt de sinestezie. Om al epocii sale, va fi fost normal să împletească motivul albertin de filieră fourieristă cu elemente saint-simoniste şi să ofere o variantă românească originală de ideologie utopică în care raţionalitatea gospodăriei burgheze - *Sancta masserizzia* - *va nutri un model de societate* - *Santa cetate*. El introduce în Proclamaţia de la 1848 o idee de serie albertină; raporturile fraterne dintre *il massaio* şi lucrătorii din atelierul său devin la Heliade "cruciata înfrăţirii claselor înlăuntru" şi "cruciata a înfrăţirii naţiilor în afară"[25]. Acest tipar mental era propriu, cum remarca G. Zane, întregii serii de revoluţii paşoptiste europene.

"Formula sa, care-i sintetiza doctrina, este tipic fourieristă, paşoptistă: Respect la persoane, respect la proprietate. «La Democratie pacifique», la 25 februarie 1848, proclamase şi ea «respect de la proprieté»"[26].

Modelul stăpânului înţelept, raţional şi drept (il massaio) este nucleul reinterpretărilor din doctrina lui Heliade, dirijându-i atât concepţia asupra proprietăţii ("săteanul" şi "proprietarul de moşie" trebuie să fie "în învoiri de asociaţiune, de tovărăşie, unul punând pământul la mijloc, altul laboarea"[27]), cât şi părerea asupra statului şi a datoriilor omului de stat (să împace interesele sociale contrarii aidoma

unui *massaio* care veghează asupra bunelor raporturi între lucrătorii atelierului său). Aceeaşi atitudine de massaio ("neutru" cu părţile în relaţie) transpare în legătură cu poziţia lui faţă de proprietari şi ţărani ("...nouă tot atât de scumpe şi respectabile ne sunt interesele ambelor părţi / proprietari şi ţărani / căci şi unii şi alţii sunt români").

Un alt "masserizzian" în cultura română este Ion Ghica, care, aşa cum arăta G. Zane, atribuie principiului asociaţiei un cu totul alt înţeles decât cel pe care-l are la fourierişti.

La fourierişti asociaţia se realiza prin "dizolvarea societăţii în grupuri liber consimţite", pe când la Ion Ghica asociaţia închide înţelesul albertian al raţionalităţii gospodăriei burgheze: "asociaţia" este mijlocul de a raţionaliza relaţiile în societate după modelul relaţiilor între un massaio şi lucratorii săi, este o "asociaţie de capitaluri" (G. Zane) sau de mari proprietari. Dar cea mai concludentă notă "masserrizziană" este înclinaţia lui I. Ghica spre cooperatism şi contribuţia sa la crearea "reţelei de credit" din România.

Impulsionat de acelaşi simbol, Dinicu Golescu meditase şi el la buna gospodărire. Noul simbol evoluează de la stadiul său latent (la D.Golescu şi C. Conachi) la stadiul sau utopic, "mesianic-raţional" (I.H. Rădulescu) şi de la acesta, la stadiul său pozitiv, în teoria lui M.Eminescu a compensaţiei, astfel încât ne dăm seama că noua "boltă simbolică" este definitiv înălţată peste lumea socială românească. Forma pozitivă a noului simbol va fi din ce în ce mai mult legată de rolul istoric al naţiunii în toate teoriile şi curentele ideologice ale epocii interbelice, de la sămănătorişti şi poporanişti până la şcoala sociologică de la Bucureşti. D.Gusti a ridicat definitiv simbolul la rangul unei teorii ştiinţifice şi al unei pedagogii naţionale. Din momentul acela spiritul modern românesc era împlinit în toate aspectele lui, înflorind într-o nouă "renaştere românească", surprinzătoare şi miraculoasă în cuprinsul unei Europe "cutreierată" deja de primele semne ale unei noi perioade de interregn.

2. De la "inovatorul utopic" la "intelectualul-specialist". Victoria culturii eroice

Th. Diamant este "făuritorul de proiecte" care însă îşi centrează proiectele pe *toposul raţionalităţii gospodăriei* (munca în regim

acționar, având drept principiu eficiența). Așadar, în evoluția tipurilor sociale de personalitate ale intelectualilor români participanți la revoluție, Th. Diamant, "făuritorul de proiecte", este inovatorul utopic, ținându-se strâns de ideologia fourieristă și apropiindu-se de o notă nouă în interpretarea motivului fourierist care închidea în sine norma *Sanctei masserizzia*. Trecerea de la *inovatorul solitar la specialistul* solicitat de *nevoile practice* ale vremii a fost săvârșită de I. Ionescu de la Brad, cu care se inaugurează la noi o serie nouă de conduite sociale cerută de imperativele epocii. Noua calitate a conduitei sociale reiese cu pregnanță din străduința lui Ion Ionescu de la Brad de a se ține departe de spiritul doctrinar-utopic al sistemelor socialiste cu privire la regimul proprietății și de a inaugura o nouă atitudine față de marea chestiune socială a epocii - aceea a proprietății. Revoluționarii români, după I. Ionescu de la Brad, trebuiau să rezolve apăsătoarea chestiune a proprietății printr-o detașare netă de sistemele doctrinare ale "comuniștilor" ("socialiștii utopici"). Așadar, în mersul revoluției intelectualul nu putea rămâne un simplu "ideolog", el trebuia să-și asume rolul "specialistului", al celui care căuta soluția problemelor în situațiile și relațiile concrete istorico-sociale, și nu în principiile doctrinare[28].

Evoluția situațiilor sociale din Principate îi da dreptate lui I.Ionescu de la Brad.

Noua atitudine (conduită) și noua formulă a participării intelectualului la revoluție în Principatele române, ca "intelectual-specialist" și nu doar ca "intelectual-ideolog" (socialistul utopic francez), este expresia dialecticii atitudinilor și conduitelor adoptate de către diverșii "agenți" care se confruntau în mișcarea revoluției pașoptiste în Europa răsăriteană. În specificul ei, revoluția răsăriteană și-a creat acel tip social de care va fi nevoie pentru continuarea și consolidarea ei, căci într-o perioadă de 100 de ani au fost îndeplinite punctele proiectului istoric formulat în mersul revoluției (împroprietărirea, Unirea, emanciparea categoriilor de jos etc.). În Franța, existența unei burghezii destul de puternice așeza pe primul plan căutarea, inventarea unui nou model de ordine socială conformă cu viziunea burgheză despre lume. Așa se explică apariția intelectualului-ideolog și proliferarea sistemelor doctrinare privind "noua ordine" socială (sistemele utopice). Revoluția apuseană este destul de puțin interesată de chestiunea agrară, fiind preocupată de crearea unei ordini

sociale urbane, care de fapt viza înălţarea unui nou tip societal în istorie. În revoluţia răsăriteană, "problema socială fundamentală" era desfiinţarea iobăgiei în Ardeal, lichidarea clăcii în Muntenia şi, ca o consecinţă a acesteia, împroprietărirea ţăranilor[29]. Aşadar revoluţia ridica "spinoasa problemă a proprietăţii", care nu putea fi abordată cu aceleaşi "instrumente ideologice" ca în Apus. Iată cum o "chestiune particulară" a dezvoltat o serie de conduite sociale capabile să caute soluţii pentru rezolvarea ei. Această serie nouă de conduite îşi are punctul ei generic într-un nou rol social pe care l-a creat revoluţia: *rolul intelectualului specialist*. D. Popovici a sesizat această faţetă: "Din însuşi felul cum problema a fost formulată, rezulta concepţia tehnicienilor însărcinaţi cu soluţionarea ei". Aşa cum remarca D. Popovici:

"Proprietatea, şi în primul rând proprietatea agrară, nu are un caracter absolut, ea poate fi atacată, restrânsă sau desfiinţată, atunci când necesităţi de ordin general o cer. Pentru justificarea acestei concepţii era necesară o discuţie a felului cum ea luase naştere şi, imaginând o modalitate după alta, trecând din teorie în teorie, ramura cea mai avansată a revoluţiei ajunge în cele din urmă să descopere concepţia socialistului Proudhon, pentru care proprietatea nu era altceva decât o hoţie. *La proprieté c'est le vol*, spune el; în ţările române, mărturisea Ionescu de la Brad, specialistul revoluţiei din Muntenia în chestiunea agrară, proprietatea s-a constituit prin contopirea pământului prin furt şi silnicie"[30].

Revoluţia de la 1848 a inaugurat în istorie o nouă serie de conduite sociale, aceea în care se integrează deopotrivă "intelectualul specialist, a cărui figură reprezentativă a fost Ionescu de la Brad, dar care a fost ilustrată şi de către deputaţii ţărani cuprinşi în Comisia agrară a Guvernului Provizoriu (care a funcţionat între 10 august şi 19 august 1848, când a fost dizolvată). De funcţionarea acestei comisii este legate naşterea unei noi concepţii asupra proprietăţii: "proprietate-funcţie socială". Noua concepţie asupra proprietăţii are deci caracterul unei elaboraţii organice în care este cuprins şi "stratul" mai adânc, acela al "psihei colective" şi nu doar al ideologiei ("stratul" ideilor care marcau "spiritul epocii"). În sensul acesta D. Popovici atrage luarea-aminte asupra rolului deputaţilor ţărani în "elaboraţia" noii concepţii asupra proprietăţii:

"Făcând-o să descindă de pe soclul dreptului absolut şi contemplând-o ca o funcţiune socială, deputaţii ţărani de la 1848 distrugeau bazele dreptului de proprietate în sens clasic şi justificau pentru viitor măsurile cele mai îndrăzneţe" ("refrenul tuturor pledoariilor ţărăneşti" era următorul: "noi sfinţim proprietatea însă după ce se va împărţi, iar acum nu putem"[31].

Deputatul sătean Buga proclama "sanctitatea muncii": "La această întrebare a Dumneavoastră că este sfânta munca sau nu, la aceasta eu zic că munca omului este sfântă, căci se face prin mâinile omului şi sudorile lui şi arderea soarelui"[32]. Extraordinară viziune, care ne aminteşte de franciscanism, în chip direct de franciscanul „Il cantico di fratre solo".

Un alt sătean, deputat de Prahova, Ene Cojocaru, "se ridică până la explicarea istorică a dreptului de proprietate a clăcaşului"[33]. Popa Neagu, arată Popovici, ajunge "să dea o teorie de cea mai pură esenţă socialistă".

Aşadar revoluţia "mişca" într-o atare direcţie chestiunea socială agrară, încât conduita, atitudinea şi schema mentală ale revoluţionarilor se întâlneau cu acele curente sociale care frământau aria Europei din straturile ei cele mai adânci până în straturile ideologiilor. Cu Bălcescu răspunsul la chestiunea socială agrară este înălţat la rangul unei teorii sociologice noi, care prin Regnault va intra în *Capitalul* lui Marx. Cu I.Ionescu de la Brad, răspunsul la aceeaşi problemă este îmbrăcat într-una dintre cele mai interesante metodologii, care va sta la baza noii Ştiinţe sociologice apărută acum, şi anume metodologia monografiilor rurale. Aşadar, sociologia monografică românească îşi are rădăcina în revoluţia din 1848.

Cu N. Bălcescu, I. Ionescu de la Brad se afla într-o deplină potrivire de idei şi viziune.

"Cel dintâi care s-a luptat în zilele noastre pentru emanciparea şi împroprietărirea ţăranilor, cel dintâi care a scos la lumină istoria muncitorilor plugari, şi cu aceasta a binemeritat de dragostea şi recunoştinţa ţăranilor, este Nicolae Bălcescu..."[34].

"Ridic sus numele de ţăran", rostea I. Ionescu de la Brad, iar în această maximă citim cu uşurinţă marea răsturnare socială cuprinsă în conduita acestor "oameni noi". Seria de conduite sociale reprezentată de N. Bălcescu şi I. Ionescu de la Brad cuprinde următoarele motive ale acţiunii sociale din societatea romanească: a) "credinţa în ştiinţă"

("Progres cu înțelepciune, practica cu știință" este norma, noul element de orientare al conduitei lui Ionescu de la Brad); b) "credința în muncă"; c) ideea "populistă" (Shils) a caracterului pozitiv al claselor de bază, în speță a țărănimii, ceea ce indica un cu totul alt "ghidant" decât cel ce stă la baza conduitei de tip feudal bazată pe disprețul claselor de jos. Ion Ionescu de la Brad inițiază în epoca modernă sociologia şi economia țărănimii. El este, cum remarca G. Zane, "economistul țărănimii, întemeietorul şcolii, care în România a pus în centrul preocupărilor sale economia țărănimii"[35]; d) "militantismul scientist", credința într-un progres întemeiat pe știință, într-o acțiune de reforme sociale bazate pe larga cunoaştere a realităților. În această direcție se cere menționată activitatea monografică a lui Ionescu de la Brad. După cum se cunoaşte, el şi-a început cercetările de teren în exil, în strânsă legătură cu mersul concret al revoluției. Ştiința, în viziunea lui Ionescu de la Brad, era organul de bază al Revoluției, cel care, aidoma inimii, pulsa sângele revoluției: adevărul. În exil, cea dintâi regiune studiată de el a fost Brussa (localitate din Asia Mică, în care fuseseră internați de către turci revoluționarii români de la 1848)[36], apoi Dobrogea şi Tesalia. După reforma agrară, I. Ionescu de la Brad îşi încadrează activitatea monografică în sistemele metodelor de consolidare a Reformei, alcătuind monografii de județe: Dorohoi, Mehedinți, Putna.

În prefața la monografia județului Putna el scrie: "Mergând de la un sat la altul şi vorbind cu producătorii de orice rang, am adunat scrupulos remarcile şi experiențele lor"[37]. Ion Ionescu de la Brad inaugurează în cultura noastră tradiția "monografiilor", tradiție care include o lungă serie de fapte culturale. Stadiile de evoluție ale acestei serii culturale sunt următoarele: 1. "monografiile rurale ale ariilor administrative (județele) realizate de Ion Ionescu de la Brad" (care încep nu la 1860, cum consideră unii specialişti, ci la 1848, aşa cum remarca G. Zane), 2. "monografiile săteşti", în cadrul programului lansat de A.V.Gâdei (primul sfert al secolului al XX-lea), 3. "monografia exhaustiv-holistică", cercetare monografică efectuată de Şcoala sociologică în conformitate cu metodologia elaborată de D.Gusti (1929-1930); 4. diversificarea tipologiei monografiilor - noi tendințe în investigațiile monografice ale şcolii sociologice (de la sfârşitul anilor 1930 până în 1940); 5. cercetarea monografică postbelică, realizată pe baze sociologice marxiste[38]. "Monografiile

pregustiene au fost alcătuite de intelectualii satelor (învăţători, preoţi etc.) după un model (cel haretian) teoretic şi după un model metodologic (cel etnografic al "chestionarelor" lui Haşdeu)[39].

"Monografia", ca răspuns la "chestiunea socială" a epocii, este expresia unui alt tip de conduită socială, o alternativă la „conduitele confiscate de survolul hipnotic al doctrinelor" (Paul Anghel).

Cel dintâi "monografist" român, I. Ionescu de la Brad, este, nu întâmplător, şi una din figurile reprezentative ale revoluţiei de la 1848. În exil, după revoluţie, el urmează cursurile de statistică ale lui Moreau Iohanes şi este elev al lui M. de Dombasle de la care învaţă agronomie politică şi tehnicile documentării. Modelul său de acţiune culturală se subsumează "simbolului marii călătorii", consacrat în cultura modernă românească de Revoluţia condusă de Tudor, care în drumul său spre Bucureşti răspândeşte cultura revoluţiei naţionale ridicând poporul la rangul de "armată a eliberării revoluţionare", prefigurând acea mişcare dintr-un alt orizont de timp şi de lume ţărănească din spaţiul Americii Latine, asimilată „teologiei elibrării". "Drumul" lui Tudor reprezintă totodată călătoria simbolică prin care unitatea neamului este înălţată la scara conştiinţei naţionale, a demnităţii şi deci a răspunsului direct în faţa lui Dumnezeu la judecata neamurilor. În mod similar, I. Ionescu de la Brad face anevoioase "călătorii" monografice în lumea *socială ţărănească.* Înţelegerea scopurilor se bazează pe cunoaşterea *mentalităţii oamenilor*, pe cercetarea atentă a moravurilor şi a Legii rurale, aşa cum se aplică ea. Aceasta este semnificaţia "marii lui călătorii". Acţiunea lui se integrează *culturii organice* ca treaptă fără de care n-ar fi fost posibilă nici Şcoala lui Gusti. Aici îşi află gândirea lui Gusti una din rădăcini; altele se pot găsi în criticismul maiorescian etc.

Ideea "monografiilor sociologice" este expresia sintezei "raţionalităţii instrumentale" (universalismul tehnicii) cu "raţionalitatea substanţială" (scopurile şi valorile proprii comunităţii cercetate), vizând sprijinirea tehnicii pe realitatea socială şi sistematizarea realităţii sociale cu ajutorul tehnicii (techné) în orizontul mântuirii neamului, idee de sorginte eshatologică evidentă.

Cu N. Bălcescu descoperim un alt tip al "intelectualului-ideolog" al revoluţiei moderne decât cel consacrat de revoluţia franceză. El îşi derivă teoriile nu din principii generale, ca socialiştii utopici, ci din mişcarea istorică a structurilor sociale. G. Zane a

demonstrat că N. Bălcescu, deşi fusese puternic înrâurit de Thierry, "părintele luptei de clasă", după expresia lui Marx, "nu s-a lăsat antrenat de teoriile istoricului francez în explicarea istoriei sociale româneşti". Atitudinea şi conduita "intelectualului-specialist", ca tip social, se înalţă deci deasupra tentaţiilor sincroniste ale ideologiei epocii. N. Bălcescu respinge "teoria romantică, de o atât de largă circulaţie" (a lui Thierry), şi "îşi întemeiază tezele pe tradiţia istorică românească şi pe tradiţia populară"[40]. Cu teza lui N. Bălcescu asupra "originii şerbiei pe cale pur economică, fără veriga intermediară a cuceririi şi dualismului de rasă..."[41], ideologia revoluţiei româneşti iese de sub impactul tuturor doctrinelor europene, remarcându-se ca o ideologie creatoare în cultura europeană a epocii. În legătură cu acest aspect, G. Zane spune:

"în *Capitalul* n-au intrat simple date statistice, ci o concepţie asupra caracterului relaţiilor agrare la noi, ilustrată atât prin teze, cât şi prin date. Este concepţia care stă la baza lucrării: *Question economique* (...). Lucrarea lui Bălcescu, sinteză a concepţiei sale istorice şi economice, care punea problema fundamentală a ţărilor române din epoca sa, abolirea iobăgiei şi trecerea de la feudalism la capitalism este o operă profund originală, de nivel european. Ea conţine o analiză economică, remarcabilă, însoţită de un proiect de reformă agrară"[42].

N. Bălcescu adoptă *conduita specialistului* în răspunsul la problemele ridicate de mersul revoluţiei şi nu pe aceea a "ideologului doctrinar". El caută soluţiile nu în principii generale, abstracte, doctrinare, ci în structurile istorice proprii României şi chiar Europei de sud-est. În acest demers el întâlneşte "tradiţia istorică românească" şi "tradiţia populară". Numai pe această bază, "din tradiţia străveche a dreptului ţărănimii asupra pământului şi a libertăţii ei ancestrale s-a dezvoltat, în epoca luptelor pentru reformă, teza *dreptului istoric* al clăcaşilor asupra pământului, care va fi o teză de bază a ideologiei revoluţionare şi democratice"[43]. (subl. ns.).

După cum se ştie din cercetările lui G. Zane, modelul lui Bălcescu asupra genezei şerbiei din clacă "pe o cale pur economică" este un model teoretic de *creaţie românească*, având caracter de *teorie regională* a mişcării societăţilor din Europa răsăriteană. Acelaşi tip de "model sociologic" privind "dezvoltarea formelor esenţiale ale vieţii sociale şi juridice" (G. Zane) în Europa de răsărit o vom întâlni şi la Ludvik Mieroslavski. Ambele contribuţii vor fi cunoscute şi folosite

de către Marx, aşa cum demonstrează G. Zane. Engels, într-o notă la ediţia a III-a a primului volum al *Capitalului*, dezvăluie generalitatea "modelului", pe cazul regiunii de la "Răsărit de Elba". Putem spune deci că revoluţia europeană nu este un simplu rezultat al sincronismului cu ideologia revoluţiei franceze. În elaborarea proiectului istoric revoluţionarii din această arie şi-au constituit propriul lor "model sociologic", care este radical diferit de cel încorporat în sistemele socialist-utopice. Aşadar, putem să-l situăm pe revoluţionarul român, printr-o latură a gândirii sale, în poziţia de *contemporan ideologic al lui Marx* (nu credem că este necesar să reluăm argumentele din scrierile lui G. Zane; cititorul interesat de acest aspect al problemei poate consulta opera sa.), dezvoltându-şi însă doctrina pe alte temelii, de la ideea creştină a dreptăţii celor săraci (ecou cât de târziu al viziunii şi accentelor davidice ale psalmilor) la ideea îndreptăţirii fundamentelor ţărăneşti ale lumii, ca singur garant al echilibrului ei viitor. Bălcescu rămâne contemporanul ideologic al revoluţiilor burgheze care clătinau structurile Europei. El este primul gânditor român care priveşte societatea (ca obiect al cunoaşterii sociologice) în istoricitatea sa (nota noua în paradigmă ştiinţifică europeană), dând modelul unei astfel de viziuni în *Românii sub Mihai Voievod Viteazul*, unde, cum spune Călinescu: "istoricul vrea să depăşească eroul, să-l încadreze în poporul român cu instituţiile şi obiceiurile lui"[44]. Bălcescu face primul pas în direcţia unei gândiri sociale bazată pe unitatea dintre o teorie istorică şi un obiect social istoricizat. Până la el nu apăruse o astfel de sinteză teoretică. Ni se înfăţişează, aşadar, ca inovator în paradigma gândirii sociale. Pe de altă parte, Bălcescu se arată un gânditor de cea mai curată formulă social-creştină, ceea ce-i apare lui Călinescu doar ca expresie a unei ambivalenţe proprii epocii, când, în realitate, avem de-a face cu o nouă sinteză între viziunea fondatoare creştină asupra lumii şi cea mai inovatoare formulă de analiză a societăţii născută în pragul modernităţii:

"Descoperim la Bălcescu o contradicţie ieşită din natura gândirii lui nesupuse unui examen logic mai adânc. Pe de o parte, ca democrat, el va osândi istoria cronologică de Domni şi va încerca cel dintâiu să introducă explicaţii economice şi sociologice (Bălcescu este începătorul, la noi, al seriei de cronice ale evenimentelor privite ca drame ideologice). Pe de alta, va fi împins, ca în cazul lui Mihai Vi-

teazul, să glorifice omul providenţial, geniul, eroul, prin care misia naţiei şi deci intenţia divină se exprimă”[45]. În fapt, tocmai acest mod de a privi istoria ca sinteză între omul chemat (căci ce poate fi eroul dacă nu organul revelaţiei naturale, cum ar spune Nichifor Crainic?!) şi drama cea mare a neamurilor în nemiloasa curgere a istoriei, este marea noutate a metodei lui Bălcescu.

Toate aceste tipuri sociale cercetate până aici (de la “inovatorul utopic” până la “intelectualul specialist”) au fost plămădite, sociologic vorbind, în cadrul marii mişcări de primenire a structurilor sociale din Principate, care a fost revoluţia lui Tudor Vladimirescu. Vladimirescu a fost, precum remarca George Călinescu, stâlpul dintâi al noii configuraţii (“mesianismul raţional”) pe care am regăsit-o la toate figurile reprezentative pentru noua serie culturală din aria Principatelor.

Referindu-se la formula ideatică a gândirii lui Tudor, Paul Cornea arată că aceasta este organică psihologiei colective ţărăneşti (“e de netăgăduit că autorul ei - Tudor - n.ns. - poseda o cunoaştere exemplară a sufletului ţărănesc, că el nu compune, ci-şi varsă năduful”)[46]. Toate aceste elemente fac parte din ideologia vremii, a cărei caracteristică de bază era “mesianismul utopic”. Această formulă ideatică este diferită de schema mentală a boierilor. Deosebit de semnificativă este delimitarea pe care o face Tudor între proprietatea ca funcţie socială şi proprietatea ca privilegiu (răsculaţii sunt opriţi să se atingă “măcar cu un grăunt de binele sau de casa vreunui neguţător, orăşean sau ţăran sau de al vreunui (alt) locuitor, decât numai binele şi averile *cele rău agonisite ale tiranilor să se jertfească”* (din Proclamaţie).

Distincţia pe care o face Tudor între cele două forme ale proprietăţii este explicată de P. Cornea nu ca o simplă “precauţie de formă în raport cu boierii eterişti, ci în raport cu “optica de burghezie rurală a lui Tudor, apropiată de aceea a micii boierimi interesate în comerţ şi economie bănească”[47]. Ideea noii forme a proprietăţii (“proprietatea - funcţie socială”) ţine, de fapt, de formula mental-ideologică a întregii epoci moderne, aşa cum a pus-o în lumină Lovinescu (căruia îi aparţine analiza atmosferei care a impus distincţia între cele două formule de proprietate) şi ca atare nu poate fi asimilată doar unei “optici” locale, chiar dacă se sprijină pe ea (Tudor este cu mult peste semnificaţia mişcării cărvunarilor prin “mesianismul său

viguros şi claritatea platformei revoluţionare"). Celelalte note ale acestei formule ideologice produse de Revoluţia lui Tudor sunt: a) se dă un nou conţinut noţiunii de patrie şi "patriot" ("se aplică nobililor numai dacă aceştia nu nesocotesc aspiraţiile mulţimilor")[48]. "Ci pă semne, scrie Tudor lui Nicolae Văcărescu, dumneata pă norod cu al cărui sânge s-au hrănit şi s-au poleit tot neamul boieresc îl socoteşti nimic şi numai pă jefuitori îi numeri patrie..."[49]. Pentru Chesarie din Râmnic "patriotul e un conaţional", iar pentru Ienachiţă Văcărescu un "comiliton al luminării"[50]; b) accentuează ideea solidarităţii de "neam", de unitate naţională. "...Mişcarea pandurilor a dat expresie unor forţe de mult active în ţările române (...); fiecare dintre punctele înscrise de Tudor pe steagul său de luptă «raţionalizează realul» (Hegel), aducând în felul acesta istoria în bătaia puştii, cu alte cuvinte, dând oamenilor posibilitatea să-i accelereze cursul"[51]. Ideea aceasta este esenţială, ea întăreşte convingerea conform căreia discursul lui Tudor nu este elaborat *ab initio*, ca în mecanismul diplomaţiei, ci este *elaboraţia organică a revoluţiei*, dând expresie unui sincronism a posteriori şi nu a priori, ca în teoria lui Lovinescu. România se sincroniza cu epoca modernă prin mişcarea propriilor sale structuri sociale, naţionale, mentale şi culturale. Sincronizarea cu Occidentul a fost opera mişcării sociale interne, adică a unei opţiuni şi nu a influenţelor ideologice occidentale. Aceeaşi mişcare va crea tipul nou de om, întruchipat de personalitatea lui Tudor Vladimirescu:

"Prin întreaga lui configuraţie morală Tudor se situează la antipozii tipologiei sufleteşti create de epoca fanariotă: e un om al principiilor, nu al compromisului, al austerităţii, nu al luxurii, al promptitudinii, nu al pertractărilor, al liniarităţii gândului, nu al rococoului stilistic, al bărbăţiei şi al jertfei, nu al moleşirii, al discreţiei şi stăpânirii de sine, nu al impudorii confesive şi istericalelor (...). Nu e greu de a vedea ca Tudor e un mesianic din familia lui Bălcescu şi Mickiewicz, având în minus faţă de aceştia cultura, dar în plus, intuiţia nemijlocită a psihologiei omului simplu". Tudor este "înainte mergătorul mesianismului romantic românesc"[52]. Iar prin ideea jertfei, el repune gesticulaţia omului mare pe temelii creştine, căci acesta nu e îndrumat la orgoliu şi înălţare ci la jertfă şi coborâre spre a dobândi astfe înălţarea săracilor, a celor umili, pe care-i consideră „patrie" tot pe atât ca şi pe boierul cinstit.

"Imaginaţia populară" l-a văzut pe Tudor ca pe un Christ, semn că motivul mesianic creştin era comun spiritualităţii populare şi celei culte în epoca trezirii naţiunilor[53] şi că fundaţia modernităţii noastre este şi rămâne creştină şi aceasta datorită oamenilor renovatori din pragul acestei modernităţi. C. D. Aricescu constata, în 1872 (deci cu mult după răscoală), că imaginea lui Tudor se păstra încă în lumea satelor, care-şi aminteau că Tudor "i-a scăpat de bir şi podvezi...", "i-a scăpat de greci, chiar dacă de ciocoi ba"[54]. Bălcescu, referindu-se la Tudor în *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, spune:

"Vladimirescu care avu norocirea de a purta glasul în numele poporului şi a personifica deşteptarea lui, avu încă norocirea de a-şi da viaţa pentru credinţa sa şi de a fi ucis de fanarioţi, pe cari şi după moartea-i umbra lui urmează a-i mătura din ţară"[55].

Kogălniceanu vede şi el în Tudor omul care a contribuit la "emanciparea naţională" şi la "acţiunea de creare a unui "statut autonom al Principatelor"[56] (*Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie naţională din 1843*). D. Brătianu, în 1847 îl prezintă pe Tudor ca pe cel prin care "România a strigat"[57].

Faptul că figurii lui Tudor i se atribuie aceeaşi semnificaţie creştină, de martir, erou şi mucenic, în mentalitatea populară ca şi în cea "cultă" este argumentul elaborării în cultura românească a unei formule ideatice organice, naţională şi creştină în şi prin Revoluţia de la 1821. Transformarea structurilor a antrenat o mutaţie sufletească ce a pregătit, organic, o "elaboraţie ideologică". Iar faptul că această "elaboraţie a preluat masiv elementele ideologice franceze este o probă că *faptele obiective* creaseră cadrul unei *sincronizării ideologice*. Sincronizarea a fost posibilă *în forme* (exprimare) doar întrucât fusese realizată *în conţinut* (*mişcarea structurilor sociale reale*).

3. I. H. Rădulescu - "omul deplin al culturii eroice".

I. H. Rădulescu este un inovator occidentalist în tehnicile culturale şi sociale şi un poet al spaţiilor infinite, ale muncii, iubirii etc. Cu el se generalizează în paradigma culturii noastre tipul lui *hommo occidentalis,* la care, însă, se păstrează caratele creştine. Elementele gândirii lui sunt centrate în jurul valorilor-scop (tipul

modern se preocupă de valori universaliste, de condiția omului în genere, de rolul universalist al națiunilor etc.). El este un "mesianic utopic", interpretând însă motivele în sens raționalist şi deopotrivă creştin sau, ca în „Amintirile unui proscris", verotestamentar. În plan practic dezvoltă o conduită din seria celor bazate pe valorile capitaliste ale goanei după acumulare. Regăsim, pentru întâia dată, în forma explicită şi elaborată unitatea dintre orientarea spre cunoaşterea pozitivă, raționalismul instrumental şi viziunea învățăturii biblice. I. H. Rădulescu se vădeşte a fi la celalalt pol față de Conachi. Prin aceste trăsături, el ne apare ca "omul deplin al culturii eroice", care a biruit interregnul senzualist-fanariot. Trebuie precizat că în cazul lui I. H. Rădulescu calitatea sa de "vizionar mesianic-național" şi de *hommo occidentalis* nu îmbracă forma acelei structuri aglutinate de egouri sociale (conglomerat de structuri). El este însă o "figura reprezentativă" prin aceea că deschide seria modernă în cultura românească, în care "sistemul valorilor naționale" (ca sisteme de orientări) se articulează cu "sistemul tehnicii capitaliste" (ca sistem de mijloace) şi cu latența învățăturii biblice. Îl socotim pe I. H. Rădulescu ca fiind primul *hommo occidentalis* al culturii româneşti deoarece el a prefigurat direcția în care va evolua societatea civilă românească în epoca modernă burgheză. Dacă C. Conachi este omul de tranziție, I. H. Rădulescu este cel care deschide seria faptelor noii civilizații moderne în România, serie prin care se dezvolta o matrice, un tip de ego exemplar, care trebuie să îngemăneze "mesianismul național" şi creştin cu sistemele raționale ale tehnicii occidentale. Seria aceasta va fi continuată la noi de marea pleiadă de personalități care au creat România modernă, sincronizată cu spiritul epocii. "Junimea" reprezintă momentul de vârf al acestei serii istorice deoarece în cadrul ei, aşa cum arăta Ibrăileanu, instituții de tip occidental sunt îngemânate cu spiritul românesc, deci cu "sisteme proiective" proprii culturii noastre. Junimiştii nu erau duşmani ai înnoirilor, ci ai acelor forme (sisteme raționale) introduse fără nici o ajustare la "sistemele proiective" ale culturii româneşti, încât formele introduse funcționau în "gol" (fiind lipsite de elementele care să încorporeze valorile şi tradițiile istorice proprii românilor).

Referindu-se la epoca paşoptistă, în speță la perioada dintre 1821-1848, Călinescu arăta că aceasta şi-a asociat o altă *configurație culturală* (decât epoca lui Conachi), pe care o asimilează "mesianis-

mului utopic"[58]. Noua categorie culturală - "mesianismul" - nu se putea ivi doar prin împrumut cultural (aculturaţie), ci fu, în primul rând, urmarea unei deveniri spirituale de orizont creştin şi a unei modificări în însăşi structura sociala locală. Numai transformările structurilor socio-culturale permit modificări radicale în "structura de bază" (Kardiner) a personalităţilor. Altfel gândirea şi imaginarul se vor păstra într-un registru mult prea limitativ, aşa cum o dovedeşte modul în care Cârlova a preluat motivele lamartiniene: "melancolia de stil mare" se face la el "jale" şi "cadrul se idilizează" (Călinescu)[59]. O altă temă, cea a "ruinelor", nu este nici ea preluată prin intermediul motivului romantic al "efemerităţii civilizaţiilor", ci prin cel al lui Delille, optimist şi instructiv ("valoarea instructivă a ruinelor" - Călinescu)[60]. Motivul aparţine anilor 1800 ("moda parcurilor părăsite şi a ruinelor")[61]. Pentru a înţelege mai bine aceste aspecte, mişcarea culturii nu trebuie analizată pe segmente ci totalizator. Asimilarea operelor occidentale este opera boierilor, care inaugurează astfel o schimbare în cultură, dar numai într-un registru minor. Acţiunea de transformare a culturii devine semnificativă o dată cu formarea primelor "academii", a primelor şcoli româneşti etc., aşa putem spune că marile direcţii, liniile de forţă ale culturii se nasc prin darul clipei astrale, a marilor epoci de reorientări spirituale, în mareea cărora se pun în mişcare deopotrivă structurile sociale şi instituţiile culturale sub semnul unei tainice şi deci mistice chemări. Călinescu a văzut în mişcarea literaturii cristalizarea formelor dominante ale culturii. Când pune în filiaţie "mesianismul" lui Tudor Vladimirescu cu cel al lui Heliade, el intuieşte unde este izvorul acestei configuraţii culturale, care stă la baza unei noi sinteze "Precursor în mesianism al lui Heliade şi al lui C. A. Rosetti este însuşi T. Vladimirescu, a cărui operă literară, ca să zicem aşa, se compune din scrisori şi proclamaţii"[62]. De altfel, se pare că această idee era un gând mai adânc al lui Călinescu, de vreme ce-l caracterizează pe Heliade astfel: "Ieşea din acea obscură pătură de târgoveţi care avea să răzbată peste marile familii boiereşti şi să întemeieze România modernă"[63].

Însă forţa care l-a propulsat atât de departe în viitor a fost tocmai mesianismul, trăirea eshatologică, pe care o identificăm, iată, la temelia edificiului social al României moderne. Însă, prima care a făcut această "răzbatere" a fost Revoluţia lui Tudor Vladimirescu, căci prin ea s-a dezlegat "mişcarea în sus" (mobilitate socială verticală) a

indivizilor, ducând cu ei un alt "suflu", o altă matrice din care se va naşte România modernă, matrice în care se combină ideea de justiţie cu cea de jertfă şi cu orientarea spre structurile concrete ale vieţii, ceea ce prefigura formula intelectualului specialist. Neîndoielnic este faptul că în tot acest răstimp de după 1774 şi până la Revoluţia lui Tudor se produce o amplă mişcare a mediilor sociale, o mobilitate socială accentuată care da societăţii un aer eteroclit. Aşa se face că în 1811 Heliade învaţă greceşte pe Octoih şi Psaltire, în stilul mediilor tradiţional-boiereşti, şi totodată avea putinţa să asculte, "la poarta bisericii Creţulescului", un "vizitiu citind lumii adunate din Alixăndrie"[64], fiind liber deci să schimbe un mediu cu altul; imediat el îşi cumpăra istoria şi, ajutat de nişte olteni ştiutori de carte care lucrau la via părintească, descifrează slova chirilică[65]. Trecuse prin scoli greceşti (medii tradiţionaliste, orientate spre standardele epocii vechi) "întâi tot la un dascăl grecesc şi apoi la Şcoala grecească de la *Măgureanul*"[66]. Dar deja o astfel de şcoală era occidentalizată (se preda Condillac, Destut de Tracy). Se ivise, iată, în epocă, deja, contextul unei mari reorientări: era posibilă trecerea tineretului de la şcoala Măgureanul la "Academia" lui Gh. Lazăr, unde se venea în contact cu spiritul vremii adaptat la nevoile românilor. Aici Lazăr făcea curs şi despre Kant, din care "începuse a traduce". În 1820 Heliade este profesor-ajutor al lui Lazăr, în locul căruia rămâne la plecarea aceluia. Apoi îi are colegi pe Eufrosin Poteca, pe C. Moroiu, pe S. Marcovici[67]. Într-o atare epocă de mişcare (schimbare socială) a structurilor era posibil să se instituie medii socioculturale noi, ceea ce a şi făcut Heliade, iniţiat de D. Golescu; el a întocmit "statutele societăţii literare" (în 1827). în 1828 a tipărit la Sibiu *Gramatica*. Apoi a părăsit "Sf. Sava" şi a început să facă jurnalistica. În 1828 apare "Curierul românesc"[68]. Această putinţă de mişcare prin medii diferite şi de instituire de medii socioculturale noi este totuşi produsul Revoluţiei lui Tudor, care "a primenit" structurile şi oamenii. Apoi, tocmai această mişcare prin medii sociale felurite, această posibilitate, explică noua configuraţie socială a eului heliadesc, deci posibilitatea apariţiei noului tip de simţire şi de gândire. Câtă distanţă de la "ah"-urile lui Conachi la "mesianismul" şi spiritul contestatar ale lui Heliade, de la neastâmpărul unei simţiri cochetând cu concupiscenţa la revolta unui eu social chestionând toate modelele, de la cele privind modul profesării (părăseşte şcolile, le reia, părăseşte "Sf. Sava" pentru

jurnalistică etc.) la cele privind însăşi condiţia limbii. Este întâiul mare occidentalist şi al doilea universalist român, după D. Cantemir, este prototipul lui "hommo occidentalis", aşa cum pentru englezi fusese Byron şi pentru ruşi Lermontov.

De la iatacul şi sofaua lui Conachi la "orizontul prometeic" al lui Heliade este o distanţă foarte mare: "Voiam să-mi sparg veninul, să uit cele trecute / Munca îmi era dragă, ca uriaş munceam"[69]. Intervalul este scurt (Heliade scrie aceste versuri în 1830), dar cât de greu previzibilă era, în universul lui Conachi, o asemenea direcţie în evoluţia spiritualităţii şi culturii româneşti. Este clar că avem de-a face cu o nouă matrice culturală: se produsese o nouă sinteză a eului şi apăruse un nou spaţiu simbolic (vezi, în acelaşi sens, *Visul*). Heliade nu "chestionează" doar modelele epocii, el le şi modifică, în acelaşi timp, le inovează. El revoluţionează formele (pattern-urile). Ajunsese să practice într-un mod cu totul modern jurnalistica, literatura, încât "adversarii" îl "bârfeau" că făcuse din literatură o meserie "şi o negustorie", spune Călinescu. Acel "scrieţi, băieţi, numai scrieţi!" ascunde până unde ajunsese cu inovarea modelelor culturale. Acest spirit inventiv este ceea ce face din el un *hommo occidentalis*, corespondentul "spiritului de întreprindere" aşa cum l-a definit Sombart. Deosebit de semnificativă ni se pare invenţia introdusă de Heliade în problema şi practica editorială şi de desfacere a produsului editorial. Mărturie stă în acest sens editarea *Regulamentului organic*, foarte bine redată de Călinescu, situaţie în care Heliade procedează ca unul dintre cei mai moderni editori occidentali[70].

Putem conchide deci că orice transformare culturală capătă relevanţă pentru destinul unei societăţi numai în măsura în care inovarea modelelor culturale se generalizează trecând în planul inovării formelor de personalitate. Ego-ul heliadesc este o astfel de inovaţie în formele cultural-istorice de personalitate. Cu el şi prin el apare un nou tipar uman. Acesta este planul care garantează apoi procesul reorientării paradigmelor, altfel schimbarea culturală rămâne una simplu cumulativă şi fără putere. Eul heliadesc, tip de *hommo occidentalis*, îşi are baza în posibilitatea retrezirii "paradigmei mesianice" în cultura noastră modernă. Procesul acesta este evident întărit de procesul general al revoluţiei naţionale, fiindcă afirmarea *naţiunii capitaliste* se însoţeşte categoric cu afirmarea unei noi paradigme în cultura europeană - cea "mesianică"[71]. Aşa cum Heliade

este tipul reprezentativ pentru sinteza acelui *hommo occidentalis* din cultura noastră de care am vorbit (nu este singurul, căci Kogălniceanu aducea el însuşi un nou model cultural care prefigurează paradigma criticistă) având o contribuţie decisivă în geneza *paradigmei mesianice* alături de reprezentanţii Şcolii Ardelene, tot astfel un I. Budai Deleanu şi N. Bălcescu au rolul esenţial în geneza celuilalt tip de paradigmă din cultura românească: paradigma istorico-criticistă. Paradigma "culturii critice" este expresia reacţiilor valide la provocarea pseudomorfozei, a falsificărilor spirituale provocate de "formele fără fond". Decalajul orient-occident a fost şi a rămas cadrul unei pseudomorfoze (formele fără fond sau, altfel spus, forme străine aplicate peste un conţinut spiritual, sufletesc, nedezvoltat), al unei masive falsificări în sistemele de gândire şi de simţire ale "elitelor" grăbite să imite, preluând forme de aiurea fără o dezvoltare corespunzătoare a propriului fond sufletesc. Totul se afla sub riscul falsităţii: stilul de *gândire*, simţualitatea, concepţia asupra lumii şi, mai presus de toate, autopercepţie, percepţia propriului popor. La starea de întârziere şi de falsificare a vieţii spirituale vor reacţiona cultura eroică şi cultura critică. Aceste două paradigme vor sta la baza întregii noastre culturi din epoca modernă, cu accente când pe una când pe cealaltă. Le vom regăsi la baza tuturor orientărilor din cultura noastră, începând cu junimismul şi continuând cu poporanismul şi ţărănismul, până la şcoala gustiană în sociologie. Kogălniceanu instituie dualismul cultural, dar nu în sensul la care se refera Lovinescu (între gândirea tradiţionalistă şi acţiunea liberal-revoluţionară), ci în sensul unui dualism în raport cu cele două paradigme. În vreme ce prin acţiunile sale se încadra paradigmei mesianice, prin gândirea sa, Kogălniceanu se afla pe linia paradigmei istorico-criticiste.

Toate aceste aspecte ne îngăduie să considerăm că I.H.Rădulescu, alături de corifeii Şcolii Ardelene, sunt "oamenii culturii eroice româneşti", figuri deplin reprezentative ale acestei serii culturale căreia România modernă îi datorează ieşirea din interregnul fanariot şi sincronizarea cu Occidentul. În ceea ce priveşte pe Heliade, prin care am prezentat seria, putem spune că este unul din marii oameni ai aurorei, căruia cultura românească îi datorează cele mai ample inovaţii şi reorientări: de la tehnica presei la forma poetică, de la motivul senzualist-levantin al universului fanariot la motivul

mesianic-raţionalist, vizionar şi revoluţionar totodată. I. H. Rădulescu, om deplin al noii serii a culturii româneşti, a simţit, a gândit şi a trăit umanitatea ca pe o cauză personală. El face parte din marea serie istorică a "vizionarilor".

Putem considera aşadar că ciclul modern se desfăşoară la noi în două mari serii istorice de conduite istorice: o primă serie, care cuprinde tipuri de "agenţi" de la C. Conachi la I. H. Rădulescu, I. Budai Deleanu şi N. Bălcescu, şi o alta, în care intră toţi cei care (ca T. Maiorescu, M. Eminescu etc.), constatând prăbuşirea "bolţii simbolice" a raţionalismului burghez în "spaţiul periferial", inaugurează seria "mesianismului pozitiv". Această nouă serie se iveşte în mediul marilor opintiri contra pseudomorfozei provocate de o imitaţie masivă dar grăbită, care, în loc de a ridica "poporul", îndepărtează elitele de problemele lui reale, anihilează "simţul istoric" nutrind, în schimb, speranţa de la cărţile occidentale şi de la ideile şi formele împrumutate, privite mai degrabă ca relicve ale unei "religii civile", în loc de a fi percepute drept ceea ce erau: "uneltele" spirituale ale unei epoci şi folosite de alte popoare decât poporul român. I.H. Rădulescu încă mai "credea" în "echilibrul între antiteze". Eminescu este cel care, constatând dezechilibrul, va dezvolta adevărata sociologie ştiinţifică naţională, consemnând totodată eşecul unui proiect istoric de reformare a conduitelor noii clase. Cauza acestui eşec se afla, după el, în constituirea unei xenocraţii care a împins ţara într-o direcţie divergentă faţă cu simbolurile şi cu direcţiile dezvoltării "autocentrate". Tema aceasta este inaugurată de Eminescu în forma poetică mai întâi, continuând astfel tradiţia heliadistă a formulării unui ideal politic într-o formulă poetică, pe care Heliade îl ilustrase creator în *Santa Cetate*. Poezia temei dezechilibrului, a eşecului vizionarilor (deci a "mesianicilor utopici" - "sfinte firi vizionare") este *Epigonii*. Aşadar, seria de conduite sociale deschisă de florentinul Alberti se întinsese peste Europa, făcând "carieră" în secolul al XVIII-lea francez în mişcarea socialiştilor utopici şi se încheie în România, încununată fiind de simbolul ei cel mai sintetic, dacă putem spune astfel, *Santa cetate*, sinteză social creştină între spiritul "făuritorului de proiecte" şi vizionarismul "poetului-profet", reformator moral al societăţii sale.

O data cu M. Eminescu începe, *avant la lettre*, seria culturii critice în Europa; suntem siguri că temele gândirii lui M. Eminescu

prefigurează o nouă serie de conduite sociale pentru omul european, teme care şi-au atins punctul lor maxim în mişcarea ideologiilor criticiste şi radicale ale secolului nostru. Nu este întâmplător că seria conduitelor capitaliste raţionaliste începe pe o baza pozitivă, realistă, un soi de "realism al gospodăriei burgheze" şi se încheie într-o manifestare raţionalist-utopică. Acolo unde domina *il massaio* treburile puteau fi controlate şi norma raţionalităţii putea să susţină edificiul *Sanctei masserizzia*. Aici însă, unde lunga serie de evoluţie a capitalismului european îi împinsese pe speculanţii cămătari şi pe "briganzii" care nu-şi mai aveau locul în metropola devenită industrială, *Sancta masserizzia* devine o utopie, o *Santa cetate*. Societatea reală, societatea civilă, fusese împinsă, în cursul secolului fanariot şi apoi în epoca xenocraţiei, în suburbia istoriei europene. Norma "raţionalităţii burgheze a gospodăriei" se arăta aici neputincioasă atât în latura ei privată, de întreprindere, cât şi în latura ei socială, de model de raporturi moderne, metropolitane (bazate pe o relaţie proporţională directă între "nivelul salariilor - veniturilor de jos - şi "rata muncii"). Ca atare aici trebuia să înceapă ştiinţa. Era sfârşitul utopiei. Prăbuşirea normei raţionale a "sfântului spirit de ordine burghez", în care crezuseră L.B. Alberti şi Heliade la noi, este exprimată de Eminescu în teoria păturii superpuse şi a compensaţiei, teorie care, în termeni economici, exprima într-o închegare conceptuală coerentă pentru prima dată în Europa de răsărit "raporturile economice negative".

Aşadar teoria şi concepţia sociologică eminesciană este punctul de încheiere al unei lungi serii de conduite sociale şi totodată punctul de început al alteia, seria conduitelor criticiste, generate de criza şi disfuncţiile capitalismului "periferial". În aria periferială, capitalismul intră în criză chiar de la naşterea lui.

---

[1] . D. Popovici urmăreşte seria motivului. P. Lerroux, scrie Popovici "lansează chiar expresia ce va servi lui Heliade drept titlu: (...) «la cité sainte» (*De l'humanite*..., II, p. 554, apud)". J. Michelet în *Le Peuple*, închipuie şi el o cetate a viitorului, *Sainte et divine* (*Le Peuple*, Paris, 1846, p. 266-267). A. Esquiros afirmă şi el acelaşi ideal, sprijinindu-şi argumentele şi pe "autoritatea" lui I. H. Rădulescu, precum arăta D. Popovici (cf. *L'Evangile du peuple*, în "Les veillees litteraires illustrées", t. I, fasc. 7, Paris 1849) etc. D. Popovici încadrează analiza poeziei lui Heliade în seria ideologiei

sale, considerând-o punctul de vârf al acesteia. Ca atare, urmăreşte această serie de idei în epocă, de la Th. Diamant la ideologia revoluţionarilor, *Catehismul socialiştilor* şi, în fine *Santa Cetate*, publicată prima oară în *Descrierea Europei după tratatul din Paris* (1856), p. 55-58 (deşi datează din 1850). Pentru analiza poeziei şi a înrudirilor motivice, cf. D. Popovici *Studii literare*, vol. I,V, *Santa Cetate*. *Între utopie şi poezie*, ediţie îngrijită şi note de I. Em. Petrescu, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1980, p. 133-150.

[2] cf. Epistole şi acte ale oamenilor mişcării române din 1848, Preve, Paris; cf., de asemenea, D. Popovici, *Studii literare*, vol. III, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 216.

[3] cf. asupra acestor aspecte, D. Popovici, op. cit., vol. IV, p. 116-117.

[4] cf. I. H. Rădulescu, *Catehismul socialiştilor*, reprodus integral în: D. Popovici, op. cit., vol. IV, Anexe, p. 164.

[5] cf. G. Zane, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980, p. 344.

[6] Ibidem.

[7] Ibidem, p. 315.

[8] apud G. Zane, op. cit., p. 349-350.

[9] apud G. Zane, op. cit., p. 350.

[10] apud G; Zane, op. cit., p. 350.

[11] Ideile din acest citat rezumă, în studiul lui G. Zane, conţinutul; studiului semnat de G. Bariţiu, *Cafeao. Tea. Ciocolată*. *Mâncăruri patriotice*, în "Foaie pentru minte, inima şi literatură", XXI, 1858, nr. 30, p. 188-190; nr. 31, p. 198-200. Cf. G. Zane, op. cit., p. 351.

[12] cf. *Scrisori din exil*, cu note de N. B. Lăcusteanu, Bucureşti, 1891,. p. 240, citat de D. Popovici, în op. cit., vol. IV, p. 143.

[13] Ibidem, p. 242, citat şi de D. Popovici, op. cit., p. 144.

[14] cf. *Descrierea Europei după Tratatul din Paris*, ed. cit, p. 98-99,. citat şi de D. Popovic7, în op. cit., p. 144.

[15] 15 cf. asupra analizei poeziei, D. Popovici, op. cit., p. 148.

[16] 16. Idee pe care I.H. Rădulescu o va prelua, aşa cum a arătat D. Popovici, de la F. Lamennais (*Le livre du peuple par F. Lamennais*, H. Delloye, Leçon, Paris, 1838); cf. D. Popovici, op. cit., p. 138.

[17] D. Popovici, op. cit., p. 138.

[18] Apelul lui Diamant va fi editat de Gr. Mladenatz, impreuna cu articolele din "Curierul românesc", şi cu *Memoriul din 1841*, în *Scrisori economice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958. Aceleaşi texte sunt publicate de I. Cojocaru şi Z. Ornea, în Falansterul de la Scăeni, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 345-415. Textul este comentat în deplina lui semnificaţie de D. Popovici, in op. cit., vol. IV, p.16-18.

[19] cf. şi D. Popovici, op. cit., p. 16.

[20] Ibidem, p. 18.

[21] cf. Th. Diamant, *Aux amis de la liberte, de la justice et de l'ordre, sur un moyen de faire cesser le débat entre ceux qui ont et ceaux qui n'ont pas sans prendre a ceaux qui ont*, în I. Cojocaru, Z. Ornea, *Falansterul de la Scăeni*, op. cit., p. 383.

[22] asupra acestor aspecte cf D. Popovici, op. cit., p. 20.

[23] apud D. Popovici, op. cit., p. 21.

[24] cf. D. Popovici, op. cit., p. 55.

[25] Anul 1848 în *Principatele Române*, I, Bucureşti, 1902.

[26] G. Zane, *Studii*, ed. cit., p. 77.

[27] I. H. Rădulescu, *Echilibrul între antiteze*, Editura Minerva, Bucureşti, 1916, in D. Popovici, op. cit., p. 102-103.

[28] cf. art. *Românii nu sunt comunişti*, în “Foaie pentru minte, inima şi literatură”, nr. 42-50, 1948 (citat şi analizat de D. Popovici, în op. cit., p. 65-67).

[29] cf. D. Popovici, op. cit., p. 241.

[30] Ibidem, p. 241.

[31] Ibidem, p. 242-243.

[32] cf. C. D. Aricescu, *Chestiunea proprietăţii dezbătută de proprietari şi plugari la 1848*, tip. St. Rasidescu, Bucureşti, 1862,~ p. 39-40, citat şi de D. Popovici, în op. cit., p. 60.

[33] D. Popovici, op.cit., p. 60.

[34] apud G. Zane, *Nicolae Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977, p. 330.

[35] Ibidem, p. 327.

[36] G. Zane, op. cit., p. 329.

[37] I. Ionescu de la Brad, *Monografia judeţului Putna*, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1869, Prefaţa, p. 7.

[38] cf. J. L. Duran-Drouhin, L. M. Swengrul, I. Mihailescu, *Rural community studies in Europa*, Pergamon Press, vol. I, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt, 1981, p. 192-193.

[39] cf. H. H. Stahl, *Teoria şi practica investigaţiei sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 145.

[40] G. Zane, op. cit., p. 134.

[41] K. Marx, Fr. Engels, *Scrisoarea adresata lui Engels de către Marx din Londra la 30 oct. 1856*, citată după G. Zane, op. cit.

[42] G. Zane, op. cit., p. 129.

[43] Ibidem, p. 134-135.

[44] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Fundaţia regale pentru literatură şi arta, Bucureşti, 1941, p. 181.

[45] Ibidem.

[46] P. Cornea, *Originile romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 165.

[47] Ibidem, p. 166.

[48] Ibidem.

[49] cf, P. Cornea, op. cit, p. 167.

[50] Ibidem, p. 166.

[51] Ibidem, p. 168.

[52] Ibidem, p. 171-172.

[53] Cornea sesizează această relaţie dintre motivul mesianic şi “plihea colectivă” semnalând contribuţia lui Haşdeu, care descoperise legătura dintre legenda apocrifă *Visul Maicii Domnului* şi o balada dedicată lui Tudor Vladimirescu, imaginaţia populară servindu-se de prima pentru a plăsmui pe a doua. În această balada locul lui Christ e luat de eroul revoluţiei pandurilor. Cf. B. P. Haşdeu, *Curente*

den bătrâni. Cărţile poporane ale românilor în secolul al XVI-lea în legătură cu literatura poporană nescrisă, Bucureşti, 1879, II, p. 73, apud P. Cornea, op. cit., p. 639. Pentru variantele baladei cf. P. Cornea, op. cit., p. 639.

[54] C.D. Aricescu*, Istoria revoluţiunii române* de la 1821, Craiova 1874, p. 368, citat şi de P. Cornea.

[55] cf. N. Bălcescu, *Opere*, ed. G. Zane, Bucureşti, 1940, vol. II, p. 102, citat şi de P. Cornea, op. cit., p. 172

[56] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, ed. îngrijită de Dan Simonescu, Bucureşti, 1955, II, p. 26.

[57] *Anul 1848 în Principatele Române*, I, p.71, apud P. Cornea, op.cit., p. 641.

[58] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, ed. cit p 125

[59] Ibidem, 126.

[60] Ibidem, p. 127.

[61] Ibidem.

[62] Ibidem, p. 128

[63] Ibidem.

[64] Ibidem, p. 129.

[65] Ibidem.

[66] Ibidem.

[67] Ibidem.

[68] Ibidem.

[69] apud G. Călinescu, op. cit., p. 130.

[70] G. Călinescu, op. ctt., p. 131

[71] cf. D. Popovici, op. cit., vol. IV (*Santa cetate*. *Între utopie şi poezie*)

Capitolul IV
Şcoala Ardeleană şi frontiera occidentală

1. Despre frontierele culturale ale românilor. Şcoala Ardeleană şi frontiera Occidentală în epoca modernă

Când examinăm rolul cu totul neobişnuit pe care l-au dovedit oamenii culturii eroice şi critice în mediul pseudomorfozelor mijlocite de marile decalaje istorice, cum a fost şi este aceea dintre Occident şi Orient, putem spune că destinul popoarelor atârnă deopotrivă de *cultura* lor nu numai de economia lor. Încât la cugetarea lui Rathenau conform căreia "economia este destinul popoarelor" putem adăuga, deopotrivă, "cultura este destinul popoarelor". Atât de radical a fost rolul culturii eroice şi apoi al "culturii critice" la români încât cu greu ne putem imagina devenirea acestui popor în epoca modernă în afara acestui rol. *Frontierele culturale ale românilor s-au lărgit enorm când cele economice s-au comprimat enorm*. Dimensiunea spaţiului cultural-simbolic crescuse la proporţii teribile când spaţiul economic se strâmtorase până la sufocarea claselor de jos.

Cultura împingea frontierele spre marginile pământului, când economia o transformase într-o adevărată cultură de înfometare. Ca realitate fizică sau geografică, frontiera este o simplă izobară politică ce desparte două populaţii, două state etc. Frontiera culturală are însă o cu totul altă natură şi este dependentă de experienţele culturale dintr-o arie şi o epocă dată.

Frontiera noastră *orientală*, bunăoară, a fost lărgită considerabil de experienţa lui Mircea Eliade. Aceasta s-a deplasat enorm, spre a se fixa la limesul extrem al hinduismului, incorporând astfel un mare complex cultural oriental în cercul cultural românesc. O asemenea uluitoare înaintare a frontierei noastre în Orient (dovadă a "vitalităţii" poporului român, cu expresia lui Iorga), a permis, în acelaşi timp, prin efect răsturnat, o redescoperire a valorii folclorului sud-est european. Această redescoperire a Orientului, în plină epocă occidentalistă începuse cu D. Cantemir, cel ce-a unificat Bizantinismul static cu Barocul apusean, spre a continua culminativ printr-o figură ca aceea a lui Haşdeu şi, în plin secol XX, prin marea operă a lui M. Eliade.

Graţie acestei formidabile expansiuni culturale pe latura orientală, s-a dobândit o nouă scară de vedere (viziune) asupra popoarelor sud-estului european. Aceste popoare, a observat Mircea Eliade, au trăit şi trăiesc în mediul "creştinismului cosmic", care conferă dimensiune liturgică întregii naturi. Acesta singularizează cultura Sud-estului în lume. Desigur, se poate spune că şi frontiera culturii indiene a fost lărgită graţie experienţei româneşti a lui Mircea Eliade ori a lui M. Sadoveanu. Raporturile şi distanţele dintre România şi India s-au micşorat. Unitatea Eurasiei s-a refăcut ca în vremurile romane ("ţinutul dintre Sahara şi Mediterana era pentru romani mai «roman» decât câmpia păduroasă şi mlăştinoasă dintre Rinul de Jos şi Elba. Lumea toată era un singur *orbis terrarum*, având la mijloc «imperiul roman»"[1]).

La fel s-a întâmplat în ceea ce priveşte *experienţa frontierei noastre occidentale*, graţie actului creator al *Şcolii Ardelene*. Aceasta a mijlocit *reconectarea noastră directă cu centrul Laţiului*, ceea ce a permis să "socotim şirul întâmplărilor din Principate *ab urbe condita*"[2]; experienţa era totuna cu recuperarea pentru conştiinţa comună a *eonului* roman, adică a "*vârstei romane*" reale a culturii şi limbii române. Lucrul acesta nu este nou, căci în secolul al XIII-lea, Pontul Euxin era o "mare italiană. La Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia", încât atingerea dintre locuitorii Daciei şi Italiei era *directă* şi a fost ruptă numai de forţa năvălitoare a turcilor selgiucizi. Şcoala Ardeleană, aşadar, este o creaţie a frontierei noastre directe cu Roma şi ea regândeşte întreaga istorie a Daciei *ab urbe condita*, în cea mai curată continuitate cu întemeierea Romei, a marelui oraş matriceal al poporului nostru. Când ungurii şi-au serbat mileniul sosirii în Europa şi al creştinării, Şcoala Ardeleană reconectase istoria noastră (subiectiv-ideologic, căci *obiectiv* legătura nu fusese ruptă niciodată) la marea *durată* creştină şi romană de două mii de ani la care se adaugă substratul de durată multimilenară pe care-l determină studiul etnosului, al marelui complex etnofolcloric cu rădăcini în autohtonia acestui popor.

Aceasta este una dintre cele mai extraordinare faze ale reconquistei româneşti în mediul pseudomorfozei provocate de etnocraţia imperială în Transilvania, care mersese până acolo cu falsificarea încât codul Verböczy îi considera pe românii o simplă

"națiune tolerată" lipsită adică de toate drepturile şi deci de orice legitimitate.

Descoperirea timpului lung roman şi creştin al istoriei noastre a făcut din pretenția imperialistă şi civilizatoare a statului ungar şi a "națiunilor" dominatoare din Transilvania o comedie. Mileniul vechimii pe teritoriile Transilvaniei, revendicat drept bază de legitimare a pretenției statului ungar la o politică civilizatoare în Europa de răsărit, devenea astfel pretenție fără fundament, o simplă fațadă pentru o năzuință acaparatoare. Nu poți pretinde să "civilizezi" un popor fondat de Roma, şi născut creştin, când tu eşti cu o mie de ani mai tânăr decât el. Chestiunea a provocat o teribilă perplexitate căci singura bază de legitimare a oricărei pretenții imperiale în Europa era ideea şi moştenirea Romei. Ungurii nu erau deci un "popor imperial", cum năzuiau, iar cei coborâtori direct din romani erau românii sfidați şi batjocoriți. Lovitura Şcolii Ardelene era atât de puternică încât istoriografia visului de substituție imperială nu şi-a regăsit echilibrul nici până astăzi. Atunci, în mediul acelui „traumatism" provocat de Şcoala Ardeleană, s-a structurat "complexul maghiar al vechimii" şi al "autohtoniei", care n-a fost încă examinat de către specialiştii potriviți ai chestiunii. Acest complex îşi trimite încordările într-o pulsiune de negare a autohtoniei românilor, de mari proporții, care hrăneşte un uriaş aparat propagandistic, enorme cantități de scrieri în care se recompune mereu, de mai bine de o sută cincizeci de ani, obsesia în chestiunea Ardealului ori angoasele stârnite de o chestiune ca aceea privind originea şi creştinismul românilor transilvăneni ba chiar a românilor în ansamblul lor. În toate aceste scrieri, românii sunt negați, relația lor cu romanitatea şi deci cu Roma este negată şi ea cu o frenezie abia controlată, autohtonia lor este contestată, identitatea lor romană este şi ea agresată iar durata creştinismului românesc este coborâtă doar până la secolul al XIII-lea.

Atitudinea "națiunilor" etnocratice față de adevărul reafirmat de Şcoala Ardeleană reiese din celebra sentință pusă de cenzura pe manuscrisul *Istoriei* lui Petru Maior: "opera e demnă de pus pe foc şi autorul în spânzurătoare" (*auctor patibulo dignus*). *Spânzurătoarea* era răspunsul etnocrației imperiale către toți cei ce afirmau adevărul istoric îndrăznind să-l cerceteze şi să-l consemneze.

Polarizarea acestei *angoase*, a celui care, pretinzându-se educator, a fost silit să descopere deodată că cel pe care dorea să-l

civilizeze are de două ori vârsta lui a căpătat forma roesllerianismului. Un “mit negator” îşi făcea inaugurarea, sintetizând toate expresiile pe care le îmbrăcase antiromânismul până atunci. Ciudăţenia este să constaţi că reacţia contra Şcolii Ardelene n-a venit numai de la unguri, ci şi de la elementul sudic al românităţii, aşa cum s-a întâmplat, bunăoară, cu acea istorie a lui Philipide în care se susţine originea sud-dunăreană a românilor transilvăneni, ignorându-se astfel autohtonia lor. Un asemenea fapt este de natură să ne sugereze cât de teribilă este tensiunea derivată din aşezarea unui popor într-un spaţiu de *trio confinium* căci cele trei mari faţade ale Europei, îşi află intersecţia chiar pe teritoriul Daciei. Capitalismul românesc se năştea, iată, într-un mediu de amplă şi profundă contestare a identităţii şi autohtoniei etnice. Românii erau somaţi la o conjunctură adamită, la încordări de “cultură eroică” de tipar apostolic în care totul trebuia retrăit şi reafirmat. Acesta este mediul Şcolii Ardelene şi într-un astfel de mediu regăsim unitate de reacţii româneşti deopotrivă în Ardeal, în Moldova, în Valahia, cum o arată cărţile lui Haşdeu şi a lui Xenopol în care se cuprinde întâia examinare sistematică a teoriei rössleriene[3].

Epoca modernă este, pentru români, un cadru de completă retrăire şi reafirmare a fiinţei lor spre toate cele trei mari fruntarii sau faţade ale Europei. Particularitatea unică a acestui popor în toată regiunea provine din specificul acstei expansiuni; a fost o expansiune strict culturală. Românii n-au schimbat niciodată puterea spiritului cu puterea armelor. Este cea dintâi probă a creştinismului profund, apostolic, al acestui neam european. Experienţele frontierei au fost în totalitatea lor experienţe spirituale iar militar, strict defensive. La est şi la vest la nord şi la sud, spaţiul afirmării româneşti s-a lărgit prin şi întru cultură.

Din experienţa frontierei sudice, sau balcanice, a ieşit Isarlîk-ul lui Ion Barbu, care tălmăceşte atât de adânc “nastratinismul” nostru. *Romanitatea*, *nastratinismul* şi *creştinismul cosmic* (cosmomorfismul creştin) sunt dimensiuni ale sufletului românesc descoperite şi reafirmate în cadrul experienţelor frontierei. Ceea ce până ieri îţi părea o limită de nedepăşit ţi se înfăţişează, deodată, ca o deschidere de valoare universală. Cine ar fi putut crede că “balcanismul” nostru deopotrivă “grecesc” şi “turcic” are un sens valabil, universal, înainte de Ion Barbu? Nimeni n-a gândit atât de sistematic şi complex că o provincie ca Ardealul este în realitate *nucleul* cercului de amplă şi

rodnică desfăşurare a unei mari durate istorice, aria de cuprindere a unui *eon cultural* de valoare universală, înaintea Şcolii Ardelene. Cronicarii gândiseră la fel, dar nu atât de complex şi adânc. Aşadar, *adevărata descoperire a "Occidentului" nostru interior este opera Transilvaniei şi a Şcolii Ardelene, nu a lui E. Lovinescu prin a sa teorie a sincronismului* (care fracturează, scurtează aşa de mult *timpul nostru occidental*, *durata romană a culturii şi statalităţii noastre* reducând totul la intervalul unui singur secol, la *secolul influenţelor Revoluţiei franceze*). Teoria lovinesciană socoteşte şirul întâmplărilor relevante pentru Occidentul nostru interior abia de la Revoluţia franceză. Corifeii şcolii Ardelene socoteau acelaşi şir de întâmplări *ab urbe condita*, de la întemeierea Romei.

Descoperim, iată, graţie Şcolii Ardelene, că noi nu ne occidentalizăm, noi suntem occidentali *ab originem*, căci am fost şi suntem trăitori ai acestui *aion aeternum*, *eonul roman*, într-un grad şi la o scară unică în Răsărit şi în Europa Centrală. Cât priveşte Orientul nostru interior, cine altul a făcut mai mult în această linie decât un D. Cantemir, B. P. Haşdeu, M. Sadoveanu sau Mateiu Caragiale, Ion Barbu şi Mircea Eliade?! Marea redescoperire a dimensiunii occidentale aparţine Ardealului, aşa cum redescoperirea dimensiunii noastre orientale aparţine Munteniei şi Moldovei. Ambele experienţe provin însă din asumarea şi trăirea fenomenului frontierei în toate laturile şi pe toate faţadele lui. Sinteza celor trei faţade ale culturii noastre o regăsim în opera eminesciană. Când Ungaria venea cu ideea regatului milenar cu funcţie civilizatoare, cu misionarismul occidental etc., transilvănenii au răsucit totul, arătând în chip adevărat că românii sunt moştenitorii de fapt ai Ideii romane, că ei sunt, în această regiune a Europei centrale, singuri moştenitori ai limbii latine (neoromana), sunt creatori de cultură şi civilizaţie de tipar roman (esenţa eonului romanic) şi, ca atare, pot transmite, în zona aceasta, cu adevărat, *misiunea Romei* (de *justiţie universală*, în primul rând), pentru că ei sunt singurii ei moştenitori (în limbă, în suflet, în tradiţii: obiceiul pământului, acel *jus vallachorum* etc.). *Construcţia spirituală a Romei* în *Orient* nu poate veni decât de la *romanitatea orientală*, sădită de Traian în toată *Iliro-Tracia, în Iliria şi Dacia, deopotrivă*.

Nici o altă cultură din aria aceasta n-a valorificat atât de complex şi de complet experienţa frontierei ca cea română. Din această experienţă a ieşit o extraordinară diversitate în unitatea unui

singur popor şi a unei singure limbi. E suficient să observăm cum se accentuează *nastratinismul* nostru spre zona Munteniei şi cum se accentuează *spiritul juridic, codificator*, spre Ardeal, unde şi experienţa religioasă capătă pronunţate accente teologale iar preotul mulţimilor devine *tribun*. Marii jurişti şi reformatori sunt coborâtori din Ardeal. Un mare doctrinar al reformei imperiului habsburgic a fost, bunăoară, bănăţeanul A. C. Popovici. Tot astfel, din spiritul şi înclinaţia de şcoală juridică a ardelenilor a ieşit marele Simion Bărnuţiu. Opera lui M. Eliade este şi ea creaţia frontierei, dar nu numai a frontierei orientale, ci a unei frontiere noi, care a pus în contact *Cercul pozitivismului modern* cu *Marile tradiţii religioase* ale lumii. Într-o epocă în care "tradiţiile mistico-religioase" păreau a fi "pe cale să dispară în lume - deja înţelese cu greu, înţelese anapoda chiar de cei care le mai păstrează încă"[4], Eliade impune istoria religiilor ca *organon al omenirii*, ca *memorie sau ca "îndreptar" al actelor de memorare colectivă*. El îşi asumă deci o *misiune universală* pe linia *echilibrului antropologic al omenirii*. "Această disciplină misterioasă şi absurdă care este «Istoria Religiilor», remarca savantul român, ar putea avea o misiune regească: publicaţiile «ştiinţifice» vor constitui un rezervor unde se vor putea camufla toate valorile şi modelele religioase tradiţionale. Iată pentru ce mă străduiesc să pun în evidenţă semnificaţia faptelor religioase. Această semnificaţie nu mai este evidentă, ea trebuie să fie stabilită prin exegeză şi comparaţie şi dacă generaţia noastră nu înregistrează (în publicaţiile «ştiinţifice») semnificaţiile fenomenelor religioase - această operaţiune va deveni aproape imposibilă pentru generaţiile viitoare"[5]. M. Eliade a reuşit la pragul cel mai de sus în cultura universală să refacă unitatea ruptă dintre câmpul stilistic apusean, atât de neted afirmat în cursul pozitivismului modern şi exigenţele fondatoare ale Religiilor. Rare sunt operele în care Occidentul pozitivist este deprovincializat în contact cu Marile Religii. Cu excepţia lui M. Eliade, a persistat în cercetarea raporturilor dintre Occidentul pozitivist (modern, ştiinţific şi capitalist) şi marile religii o paradigmă provincială care n-are puterea sintezei, căci reţine numai diferenţele, în care, în plus, citeşte opoziţii şi ruptură. Eliade e între puţinii care a făcut din paradigma unităţii celor două fundamentul unei noi pedagogii la scara lumii. Să ne gândim că Mircea Eliade a format "elevi" pe toate meridianele: japonezi, chinezi, indieni, americani, francezi etc. (românul Ioan Petru

Culianu a pierit ucis şi astfel a fost zădărnicită participarea românească pe acest versant al marii aventuri a tradiției universale a omenirii). Aceştia toți au devenit “apostoli” ai marii Tradiții. Lucrarea a fost înălțată de Mircea Eliade la scară universală. O funcție şi o misiune radicală în istoria omenirii s-au împlinit printr-un român. Toate acestea sunt creații ale frontierei modernității, a reacției culturii eroice şi critice la provocările acestei frontiere. Fenomenul frontierei este astăzi factorul cu cea mai mare valoare şi putere stimulativă în ordinea creației. Încât s-ar putea spune pe drept că “marginea e pretutindeni, centrul, nicăieri”.

Prin creştinismul cosmic, noi suntem prezenți în toată Peninsula Balcanică. Sud-estul european este cercul nostru cultural şi nimic din substratul popoarelor țărăneşti ale Peninsulei nu ne este străin. Prin participarea noastră, grație sufletului nostru romanic, la acel *aion aeternum* al romanității, noi suntem cetățenii unui teritoriu care se întinde de la M Mediterană până la Pontul Euxin (grație latinilor răsăriteni). Marea Neagră este, totodată, (şi încă) o *mare nostrum*, o mare romană (neo-romanică). Italo-Romania este “terra nostra”, “țara noastră”. Prin opere ca acelea ale lui M. Eminescu, M. Sadoveanu, M. Eliade etc., suntem cetățenii Eurasiei, ai acelei unități originare din care s-a născut toată Europa, cu tot ceea ce este european. Nastratinismul a făcut din Orientul interior, care cuprinde şi lumea turcică spre a o europeniza, Orientul nostru. Cu cine n-am putea noi comunica pe meridianele lumii, din punct de vedere etno-cultural?! Greu de găsit un punct care să ne fie străin, când un Mircea Eliade a voit şi a putut să facă din vânătorul neolitic, din şamanul siberian şi australian, din yoginul indian şi alchimistul babilonian, țăranul neolitic sud-est european şi din inițiatul misterelor eleusine cetățeni ai aceleiaşi lumi, contemporanii noştri. Iată probele “vitalității” noastre şi semnele uşor discernabile ale frontierei noastre. A fi în *cultura* română înseamnă a fi în lume. Aşa cum altădată, la Roma, a fi *cives romanus* însemna a fi *cetățean al lumii*.

2. Afirmarea popoarelor şi conştiința spațiului. Comunitatea etnologică şi comunitatea intelectuală a poporului român în epoca modernă

Iată, dar, că primul rod al culturii este creşterea spaţiului, a celui spiritual în primul rând. Dacă epoca modernă ne-a adus, prin economie, "periferia" şi "starea suburbială", o teribilă provocare, tot ea ne-a prilejuit prin cultură, una dintre cele mai mari expansiuni istorice, care ne-a făcut "cetăţeni ai lumii".

Teritoriul nostru a rămas cel dintotdeauna, al Carpaţilor, al Dunării, al Pontului Euxin. Spaţiul nostru , însă, a crescut enorm. "Teritoriul nu e totuna cu spaţiul. Pe când cel dintâi exprima o realitate statică, o suprafaţă anumită şi mereu aceeaşi, spaţiul exprimă o *realitate dinamică, o forţă geopolitică şi geoistorică*"[6]. Ceea ce contează în legătură cu fenomenul frontierei este conştiinţa spaţiului. Aceasta se manifestă sub forma unui "simţ al spaţiului" (cum l-a denumit Kjellen), al unui *sentiment spaţial*, dar şi sub forma unor *reprezentări spaţiale*. Ambele componente coincid numai parţial când e vorba de "comunitatea noologică" propriu-zisă (a unui popor) şi de "lumea intelectuală", care, fie se iveşte din adâncurile neamului, ori vine pe deasupra lui cu valul unor migraţii şi infiltrări de populaţii străine. Aşa se face că între *comunitatea etnologică* şi *colectivitatea intelectuală* a unui popor nu există decât o suprapunere parţială. Mai mult chiar, colectivitatea intelectuală nu s-a ridicat întotdeauna la *puterea morală* şi *misionară* a comunităţii etnologice. Şi acest decalaj arată că elitele modernizării pot rămâne cu mult în urma popoarelor, ba se aruncă singure într-un bizar catacronism, îndepărtându-se enorm de propriile lor popoare, pe care nici nu mai ştiu, căci nu mai au puteri noologice, să le recunoască.

Unul dintre fenomenele regretabile pe care le-au provocat schimbările epocii moderne a fost (şi a rămas) decalajul dintre lumea intelectuală şi comunitatea etnologică a poporului în ceea ce priveşte reprezentarea asupra spaţiului etnic, etnopolitic şi etnospiritual. Este meritul culturii eroice şi al culturii critice de a fi recuperat decalajul în forme şi expresii pe care s-ar cuveni să le examinăm într-un chip cu totul aparte.

"Lumea noastră intelectuală nu a avut o suficientă putere de definire a misiunii neamului românesc la înălţimea vitalităţii şi posibilităţilor poporului român. În migraţiunile lui, neamul nostru a trasat hotare mult mai largi decât cele revendicate de intelectuali şi de oameni politici." Observaţia aceasta aparţine unui mare intelectual român, care, în 1945, într-un moment de cumpănă pentru destinul

Transilvaniei, scria monumentala lucrare *Probleme fundamentale ale Transilvaniei*, în două volume, numărând circa o mie de pagini, pe care istoricii români şi clasa politică a României unui regim comunist nici măcar nu s-au ostenit s-o amintească în anii '80, într-un moment când Budapesta traducea în limbi de circulaţie două volume de circa o mie de pagini asupra Transilvaniei. Dintr-o *colectivitate intelectuală* cu puteri coborâte mereu sub nivelul de vitalitate al poporului însuşi s-au ales totuşi intelectuali care au dat expresie "neliniştilor spaţiale" şi "viziunilor spaţiale" ale românilor în scrierile lor.

Iată ce hotare înţelegea Simion Barnuţiu să traseze neamului românesc: românii trebuie să se unească într-o "unitate culturală", aprecia el, "de la Nistru până la Balcani şi de la Balcani până la Tisa". Viziunea spaţială pe care-o mărturisesc intelectualii asupra românilor este când mai largă când mai strâmtă, dar niciodată nu depăşeşte harta etnică reală a românilor. Victor Jinga ne prezintă câteva "mărturisiri spaţiale asupra românilor" din partea unor intelectuali români. Să le reluăm din cartea marelui patriot, căci aceste mărturisiri ne spun foarte multe despre conştiinţa frontierelor la români. Între altele, ne îngăduie să constatăm că *harta intelectuală* a frontierelor (conştiinţa intelectualilor asupra frontierei) este cu mult mai strâmtă decât *harta etnică* reală, ba uneori este chiar mai strâmtă şi decât *harta etnopolitică* efectivă.

Una dintre ripostele culturii critice vizează tocmai aceste decalaje dintre harta intelectuală (reprezentările asupra unui popor cu care operează "elitele" intelectuale) şi harta etnospirituală (reală), pe fondul cărora apar marile falsificări, din mediul căruia se hrăneşte zeflemeaua şi cinismul, în curpinsul căruia se dezmiardă "pseudoelitele", bogate în pretenţii şi închipuiri, dar lipsite, vai, de simţ istoric ori de calităţi morale mai înalte. Victor Jinga îl invocă pe Mihai Eminescu, cu articolul publicat în "Timpul" la 2 noiembrie 1879 şi intitulat *Misiunea noastră ca Stat*: "E mică ţărişoara noastră, şi sunt strâmte hotarele, greutăţile vremurilor au ştirbit-o; dar această mică şi ştirbită e ţara *noastră* (...); într-însa găsim toate *putinţele dezvoltării* (subl. n.), întocmai ca într-una oricât de întinsă. Trebuie să fim un *stat de cultură la gurile Dunării* (subl.n.); aceasta e singura misiune a statului român şi oricine ar voi să ne risipească puterile spre alt scop pune în joc viitorul urmaşilor şi calcă în picioare roadele muncii străbunilor noştri. Aici între hotarele strâmte ale ţării

româneşti, trebuie să se adune capitalul de cultura din care să se împrumute fraţii noştri de prin ţările de dimprejur cu celelalte popoare mai înapoiate decât noi”[7].

Care este conceptul eminescian asupra frontierei româneşti? Acesta desemnează trei aspecte esenţiale: a) puterea statului provine din energiile interne ale *concentrării*, nu din energiile expansiunii, ale *dispersării*; b) în consecinţă, frontiera noastră nu trebuie să fie una de expansiune politico-militară, ci una *culturală*: “trebuie să fim un stat de cultură la gurile Dunării”; c) funcţia frontierei trebuie să fie una de *suport* pentru români şi popoarele din jur, nu de “*cucerire*” (agresiune).

Privind chestiunea din perspectiva frontierelor, Eminescu deplânge “hotarele strâmte ale ţării româneşti”, dar chiar şi în aceste condiţii, el găseşte acestei ţări o funcţiune europeană şi regională, şi anume, pe aceea de a fi “stat de cultură la gurile Dunării”. Marele poet nu conferă statului în primul rând o funcţie politică, sau una militară, ci o funcţie culturală. Distincţia aceasta dintre *statul politic*, stat al unei clase cu preocupări mari pentru ea însăşi, dar cu preocupări mici pentru “ţara reală”, şi *statul cultural*, preocupat de destinul întregii romanităţi şi al întregii regiuni “de dimprejur”, este una care-şi menţine deplina valabilitate. O atare viziune asupra spaţiului atribuie românismului o funcţie spirituală.

O altă mărturisire spaţială asupra românismului, formulată de către oamenii culturii eroice şi critice în zorii modernităţii, consemnată ca atare de Victor Jinga, este aceea a lui Bălcescu, într-o scrisoare trimisă din Pesta la 14 iunie 1849: “Naţiunea română din toate naţiile Orientului are cel mai frumos viitor, este mare, cred mai mare la zece milioane, este compactă şi prinde tot ţinutul din Tisa până la Marea Neagră şi din Carpaţi la Balcani, căci trebuie să ştii că în Transilvania, din vreo patru sute de mii de secui şi saşi, unguri numai vreo câteva mii şi încolo tot români. Asemenea în Banat. Dincoace de Tisa sunt foarte puţini sârbi. În Bulgaria se află puţini prin oraşe şi apoi între Vidin şi Niş şi dincolo de Balcani; românii se întind în toată Bulgaria proprie şi pe tot malul drept al Dunării până la Belgrad. În partea serbică pe Dunăre (...) sunt mai mult de patruzeci de mii de familii române. Bulgaria proprie dar, după locuitorii ei de astăzi, este o ţară românească. Vezi dar că am drept să regulez hotarele patriei noastre până în Balcani”.

În cazul lui Bălcescu, precum vedem, hotarele mărturisite vizionar le păşeau pe cele înguste de atunci ale Principatelor Române. Harta intelectuală şi harta politică se aflau într-un mare dezacord, dar de data aceasta aspiraţiile comunităţii intelectuale privind fruntariile ţării depăşeau calităţile politice ale frontierei. Harta politică era cu mult mai strâmtă decât harta etnologică reală şi chiar decât cea etnologică subiectivă, proiectată, adică, de viziunea colectivităţii intelectuale.

"Mărturisiri spaţiale" găsim la Goga, făcute în decembrie 1933, cu ocazia deschiderii Institutului de istoria literaturii române moderne şi folclor la Universitatea din Bucureşti: "În această atmosferă m-am născut, la poale de munte, unde în mod organic am avut totdeauna tendinţa să mă urc pe creste şi de-acolo, din vârful Cindrelului, să văd cele două aspecte ale aceluiaşi popor; soarta a vrut deci să iau de la început contact cu realitatea, găsindu-mă pe coloana vertebrală a românismului. (...) Dacă m-aş fi născut la periferia etnică a neamului acolo unde apăsarea unei culturi streine s-ar fi risipit în mediul în care mă mişcam, desigur că acest stigmat m-ar persecuta în cursul vremii necontenit..."

În viziunea lui Goga există un *stigmat* al "locului" pe care-l purtăm în noi în permanenţă. Acest stigmat sintetizează determinismul geoetnologic, geografic şi etnic totodată, într-o unitate sui-generis. Acest stigmat poate fi nuanţat: el este intens colorat etnic la cei născuţi spre "centrul" geo-etnologic al unui popor şi plin de tensiuni la cei născuţi la "periferia etnică" a neamului. Desigur că aici Goga exagerează asupra elementului geografic al acestui determinism. Dar în cursul operei sale, el dovedeşte o înţelegere foarte adâncă referitoare la misiunea şi destinul poporului român.

Victor Jinga apreciază că, în "mărturisirile lor spaţiale", cei trei, un moldovean, un muntean şi un ardelean, probau o precauţie, o "prudenţă de neînţeles" în ceea ce priveşte "câmpul optic" asupra "posibilităţilor şi idealului nostru spaţial". Tot el se grăbeşte, însă, să adauge că această prudenţă nu se desprinde din toată opera. Ideea unui posibil decalaj între harta etnologică, harta politică şi frontierele pe care le înfăţişează intelectualii în "mărturisirile lor spaţiale" pare a fi o achiziţie esenţială a culturii eroice în zorii modernităţii pentru ştiinţa frontierelor şi deci pentru o "geopolitică naţională".

Aceeaşi idee răzbate într-o altă “mărturisire” a lui Octavian Goga, într-un discurs ţinut la Universitatea din Cluj în 1932: “Ideea dezrobirii noastre naţionale şi a identificării graniţelor etnice cu cele politice într-un act independent - cam aşa s-ar putea comprima în câteva cuvinte crezul nostru - a trăit întotdeauna la noi... Simţul diferenţierii de rasă, precis şi implacabil, ne-a călăuzit şi ne-a încercuit în imperiul lui. A fost un simţământ al unităţii care ne-a ţinut laolaltă şi o putere de rezistenţă de care s-au frânt cotropirile duşmane”[8].

Acest simţământ din care s-a născut geopolitica, această ştiinţă axială a culturilor critice ale Europei, are rădăcini adânci în substratul sufletesc al popoarelor. Elemente de geopolitică naţională identifică Victor Jinga în balada Mioriţa: “Trei turme de miei / Cu trei ciobănei / Unu-i moldovean / Unu-i ungurean / şi unu-i vrâncean”: “Pentru cântăreţul anonim frontierele nu aveau nici o semnificaţie; peste aceste semne convenţionale trăia un neam plin de sensul unităţii şi al misiunii sale. Cele trei turme de miei par a înfăţişa cele trei mari sectoare ale neamului românesc, iar cei trei ciobănei par a indica trei căpetenii de popor răspândit sub trei stăpâniri”[9].

Mărturisiri spaţiale identifică Victor Jinga şi în “viziunea spaţială a poetului popular transnistrean”: “Bate vântul de pe munţi /şi-mi dă dor de la părinţi. / Bate vântul dintre brazi / şi-mi aduce dor de fraţi. / Bate vântu din vâlcea / şi-mi dă dor de ţara mea”. Comentariile lui Victor Jinga ne scutesc de orice adăugire: “Dincolo de Nistru, «Bate vântul de pe munţi». Munţi nu sunt nici în Transnistria nici mai încoace în Basarabia, ci tocmai la hotarul dinspre apus al Moldovei. Brazii, fraţii, ţara mea şi munţii aparţin vocabularului primilor păstori şi celor care i-au urmat, porniţi din Moldova sau mai de departe, dintre munţii acoperiţi cu brazi şi unde au lăsat fraţi...”[10].

Sensurile spaţiale din poezia populară (şi din alte creaţii ale poporului) ne arată că acest “subiect anonim” are propriile lui simţăminte şi reprezentări asupra spaţiului etnologic, astfel încât putem vorbi despre o “hartă emică” (un elaborat spontan, geopolitic, al poporului însuşi) şi o “hartă etică”, adică un elaborat savant, în care se confruntă cartografii şi cadastre, teorii şi cancelarii, geopolitici, deci state şi diplomaţii, concepte geostrategice etc., etc. Cele două “hărţi” arată cât de greu se pot acorda între ele voinţa popoarelor cu aceea a cancelariilor, viziunile etnologice asupra spaţiului cu

mărturisirile spaţiale ale intelectualilor şi reprezentanţilor clasei politice. Aria de răspândire a românilor rămâne, oricum, ca a tuturor neamurilor, de altfel, mult mai largă decât harta etnopolitică. Victor Jinga stabileşte următoarele hotare pentru aria de răspândire a românilor în Europa: "Gura Mureşului - Belgrad - Durazzo - sudul Pindului - Kavala - Capul Ecrene - meridianul 35 - punctul cel mai nordic al Prutului - Debreţin - Gura Mureşului. Aria de răspândire compactă a românilor este mai restrânsă, şi anume între: Cernăuţi - aproape de meridianul 30 - Capul Ecrene - Dunărea până la Vidin - Pojarewatz - Gura Mureşului - Satu Mare - Cernăuţi"[11].

Ne confruntăm iată cu un fenomen pe care socio-etnologia frontierelor trebuie să-l examineze: decalajele dintre "mărturisirile spaţiale" ale intelectualilor şi ale clasei politice, pe de o parte, şi simţământul spaţiului românesc al poporului însuşi. Pe de altă parte, ne confruntăm cu fenomenul decalajului posibil dintre harta etnică şi harta politică. Raţiuni de realism şi moralitate etnologică ne spun că hotarele politice romaneşti trebuie să reproducă frontierele etnice compacte ale românismului. Dacă ar fi să exprimăm cantitativ raportul dintre harta politica şi harta etnologică a românilor, am constata că acesta era de 6/1 în 1930, adică 1/6 dintre români trăiau în afara hotarelor politice ale României Mari (raportul estimat de Victor Jinga era de 17 milioane la 3 milioane în afara hotarelor politice).

După estimările actuale, la cei peste 22 milioane români trăitori înlăuntrul hotarelor politice, vom regăsi peste 10 milioane în afara frontierelor politice. Aceasta arată că raportul dintre harta politică şi harta etnologică este de 3/1, ceea ce înseamnă că 1/3 dintre români trăiesc în afara statului politic românesc. Prin urmare, populaţia care poate beneficia de statul politic din totalul populaţiei româneşti a scăzut de la 6/1 la 3/1 ceea ce înseamnă că raportul s-a înjumătăţit.

"Forţa regatului României, spunea D. A. Sturdza, are două baze: întâia este că solul românesc este locuit de o masă compactă de români… A doua bază a forţei noastre este că dincolo de frontierele noastre ţara este învăluită de români. (...) Pericolul pentru Regat este acolo unde viaţa naţională a românilor din afară de Regat este ameninţată. Acest Regat nu poate exista dacă ceilalţi români nu există. Atunci când românii care trăiesc în afara Regatului vor fi nimiciţi, ultimul nostru ceas nu va întârzia să bată"[12]. Ne aflam, iată, în faţa unei noi direcţii de analiza care ţine seama de relaţia între harta etnică

şi harta politică. Cel care a dezvoltat o asemenea perspectivă analitică şi a inaugurat o nouă serie culturală în epoca modernă românească a fost M. Eminescu. Prin opera lui drama neamului românesc întreg se joacă pe fundaţia unei paradigme culturale noi: "cultura critică".

[1] S. Mehedinţi, op. cit., p. 89.

[2] Ibid., p. 88.

[3] Cf. A.D. Xenopol, *Teoria lui Rössler. Studii asupra stăruinţei românilor în Dacia Traiană*, Ed. Albatros, 1999.

[4] M. Eliade, Jurnal, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 43.

[5] Ibid.

[6] R. Schmidt, "Der neue Rausubegriff in der Rechtswissenschaft", în Raumforschung und Raumordnung, 1940, p. 440, apud. Victor Jinga, *Problemele fundamentale ale Transilvaniei*, Astra-Braşov. 1945 vol. I, p. 2.

[7] Apud. V. Jinga, op. cit., p. 21.

[8] Apud. V. Jinga, op. cit., p. 23

[9] Ibid., p. 24

[10] Ibid., p.24-25.

[11] Ibid., p.20.

[12] Discours de M. D. A. Sturdza, prononcé au Sénat le 27 Nov. - Dec. 1893, 1894, p.20-21, 28, apud. V.Jinga, op.cit., p.26-27.

Partea a IV-a

Cultura critica.
Deschiderea seriei teoriilor critice. Sinteza eminesciană

Capitolul I

Geneza "societății de piață" în țările române. Reacțiile culturii critice

1. Ideologie consensuală sau ideologie criticistă?

Secolul al XIX-lea este epoca unor tendințe ideologice contradictorii în gândirea europeană. După ce timp de circa 200 de ani lumea europeană a fost albia freneticului curent al "raționalismului individualist", cu secolul al XIX-lea aceeaşi lume îl împinge la marginile ei. Chiar atunci când în mod excepțional "tema" este păstrată, ca în cazul Angliei, ea dobândeşte înțelesul unui raționalism *utilitar* ("liberalism utilitar"), vizând stimularea inițiativei în raport cu mişcarea capitalului (J. Bentham, John St. Mill, Lord Acton, H. Spencer). Pentru Franța, ceea ce trece pe primul plan se împarte între tema solidaristă şi tema "radicalismului secular" (utilizarea puterii politice pentru răscolirea omului şi a instituțiilor)[1].

Sociologia europeană este reaşezată, iată, pe o nouă bază conceptuală. Pe primul loc, în seria teoriilor europene, trec idei precum: consens, clasă socială, status, autoritate, comunitate. De la Saint-Simon şi până la Durkheim, sociologia franceză este non-individualistă şi non-contractualistă. Aşadar, "eşecul" temelor "înălțate" de iluminism este confirmat de ceea ce unii teoreticieni consideră a fi curentul "redescoperirii medievalismului"[2].

Temele iluminismului "îşi făcuseră datoria", dar nu izbândiseră în reconstrucția unei ordini raționale. "Epoca Rațiunii" contribuise la consolidarea ideologiei revoluțiilor, elaborase noi serii de conduite sociale, dar toate acestea au fost marginalizate, pe de o parte prin

marele curent al „redesoperirii medievalismului" şi, pe de alta, prin triumful unui zeu care acționa cu o perfidie în fața căreia noul umanism (antropocentric) era complet ineficient, zeul Mamona.

Acest din urmă deznodământ va lovi atât *fundația creştină a societății* cât şi *raționalitatea capitalistă modernă*. Prin tehnicile cele mai neaşteptate, o astfel de orientare care face din ban rațiunea supremă a vieții rupe individul de toate legaturile care-l țineau laolaltă cu ceilalți, însingurându-l în mijlocul semenilor săi. În fața acestei noi "situații istorice" tema, altfel valoroasă şi progresistă, a raționalismului individualist s-a văzut deposedată de toate aderențele ei psihologice, devenind una dintre multele idei abstracte din lungul şir al istoriei ideilor. Alături de ideologia romantică a istoricilor şi literaților se manifesta acum ceea ce va deveni sociologia clasică, ridicată de asemenea pe platforma reacției romantice. A. Comte intenționează o "restaurare" a "structurii societății medievale" "infuzată de ştiință", Tocqueville îşi face din structura medievală, aşa cum arată Nisbet, un "punct de referință" în studiile asupra "democrației americane şi asupra regimului modern din Europa", Le Play îşi bazează analizele pe comparațiile cu familia medievală, Tönnies ia "satul medieval, familia şi clanul" drept bază pentru tipologia "Gemeinschaft"-ului, iar Durkheim opune "solidaritatea" de comunitate solidarității organice, strict funcționale etc.[3]

După opinia noastră, această situație este tipică pentru ceea ce considerăm a fi "mişcarea occidentală" a ideilor. Consecvenți unui tip de analiză cu largă adeziune intelectuală în epoca modernă (care va face carieră la vârf în opera lui Zeletin), vom raporta deocamdată mişcarea ideilor la seria faptelor economice. Aşa cum arătaseră Sombart, Max Weber, dar şi Marx în celebra scrisoare către Vera Zasulici (şi în alte scrisori), seria faptelor economice este diferită în cadrul occidental față de cel răsăritean. În Occident, seria mercantilismului este urmată de Revoluția industrială, care imprimă un tip de orientare istorică fără precedent mişcării capitalului. Din capital migrator acesta se preschimbă în capital cu orientare "autocentrată" (S. Amin), ceea ce întreține în tot cuprinsul secolului al XIX-lea o tendință de consolidare a structurilor. În raport cu această nouă serie de fapte economice (înglobată în lunga serie a capitalismului), mai devreme sau mai târziu, acelaşi trend va fi imprimat şi seriei teoriilor, seriei mari a ideologiilor. Aceasta va

căpăta o tipică orientare autocentrată, constând într-o înclinaţie tot mai accentuată spre redescoperirea "structurilor medievale", din care se naşte o veritabilă tendinţă seculară către integrarea structurilor moderne cu cele medievale. Unei serii economice autocentrate îi va corespunde o serie ideologică autocentrată, astfel încât marile teme ale sociologiei clasice burgheze vor reflecta tocmai această tendinţă către autocentrare, spre "localism" structural. Dacă ar fi să căutăm o corespondenţă empirică, ar trebui să urmărim lunga serie a conduitelor de localizare a capitalului care s-au manifestat în Europa occidentală.

Situaţia Europei răsăritene, în particular a României, este însă radical diferită. Aici, aşa cum am încercat să dovedim, seria mare a faptelor economice capitaliste capătă o cu totul altă alcătuire. Ea se divide în două subserii: seria capitalismului naţional, cu orientare autocentrată, şi seria capitalismului excentrat, prădalnic şi extravertit (orientat spre metropole); seriile ideilor vor căpăta o înfăţişare similară. Trebuie făcută precizarea că nici în Occident seria doctrinelor politice şi a ideilor sociologice, deşi înălţată pe o bază romantică şi preocupată de "redescoperirea medievală", nu are un caracter antiburghez, anticapitalist. Ea reprezintă dimpotrivă, epoca de apogeu a gândirii moderne, epoca ei clasică, în care temele de bază ale sociologiei sunt în consens cu orientarea conduitelor capitaliste-burgheze. Ambele serii - economică şi ideologică - încorporează aceeaşi tendinţă, sunt mişcate de acelaşi mobil: cel al înălţării ordinii burgheze. Conduitei de *localizare* a capitalului în seria economică îi răspunde o conduită de căutare a *consensului social* în seria teoriilor.

Situaţia ariei răsăritene, aşa cum am arătat, se deosebeşte însă de cea a ariei occidentale. Primul element distinctiv al societăţilor răsăritene se refera la coexistenţa unor serii de fapte economice şi culturale opuse, orientate către o dezvoltare autocentrată sau, din contra, dând expresie tendinţei spre periferializare. Cele două tendinţe sunt prezente, aşa cum am precizat, pe exemplul ţarilor române, atât în seria economică, cât şi în cea teoretică (mişcarea ideilor). *Seria culturală* tinde către fixarea unui centru simbolic (noua ordine simbolică) capabil să susţină pe termen lung acele conduite preocupate de scoaterea lumii sociale româneşti din starea de periferie în care-o împinsese conjunctura provocată de expansiunea "sistemului mondial modern". Scoaterea societăţii civile din suburbia imperiului reclamase până atunci o serie *sincronizată* cu Occidentul, dar, după 1866, când

axul suburbializării este orientat către Occident, însăşi mişcarea ideologică şi, mai larg, culturală, se preschimbă într-o serie culturală critică, inaugurând astfel *seria europeană* a ideologiilor critice la adresa capitalismului "extravertit". În Europa occidentală, seria critică este inaugurată de Max Weber, se regăseşte şi la Marx şi Engels, a căror concepție, însă, este orientată împotriva capitalismului *auto-centrat* nu doar a celui prădalnic (booty capitalism). Abia în deceniul al VIII-lea al acestui secol sociologia occidentală devenită "de stânga" îşi va încorpora *tema marxistă*, devenind ceea ce se numeşte *sociologie radicală*. Trebuie subliniat deci că atât "seria culturii eroice" cât şi cea a "culturii critice" la adresa noilor rânduieli fac parte dintr-o lungă *serie europeană* a culturii. Deosebirea este, însă, că prima - cultura eroică - este o serie succesivă, în termenii lui Xenopol, sau o serie de sincronizare, cum se exprimă Lovinescu, pe când cea de-a doua, este o serie paralelă cu seria occidentală[4]. Dacă legea sincronismului a lui Lovinescu este întrucâtva valabilă pentru seria culturii eroice, ea îşi pierde orice funcție explicativ-metodologică pentru seria culturii critice. Pentru seria culturii eroice, teza sincronismului are un temei de adevăr. Pentru seria culturii critice, utilizarea acestei teze se întemeiază pe o triplă eroare: a) nu ține seama de specificul seriei economice de care seria culturală este legată; b) metodologic, nu face distincția între "seriile succesive" şi cele "paralele", deci ignoră deosebirea dintre sociologia critică românească şi ideologia romantică apuseană; c) ideologic, capătă funcții legitimiste în raport cu seria capitalismului extravertit. Aşadar, *sociologia critică* din ariile economic "periferiale" se dezvoltă ca o serie paralelă la sociologia romantică apuseană, nefiind, aşa cum au considerat-o Zeletin, Lovinescu şi alți teoreticieni, o serie de simplă succesiune în raport cu seria ideologiilor romantice evoluționiste apusene. Ea este o reacție critică față de seria capitalismului extravertit, prădalnic, iar această atitudine va reapărea cu putere chiar în sociologia materialist-istorică la Rosa Luxemburg, la C. D. Gherea şi, în deceniul al VII-lea al acestui secol, la toți sociologii latino-americani şi afro-asiatici ai acumulării dependente şi ai capitalismului periferial. Chiar dacă poziția de pe care s-a dezvoltat această reacție critică în sociologia românească nu este întotdeauna suficient de clară, orientarea criticii sale are adresabilitate exactă: capitalismul extravertit, antinațional. Este drept că, de cele mai multe ori, această

poziţie este una conservatoare, dar aceeaşi sociologie critică la adresa capitalismului se dezvoltă strălucit de pe poziţii liberale. Lucrările lui Şt. Zeletin, de pildă, reprezintă, în sociologia istorică a *culturii critice*, un cadru de răspicată lămurire a chestiunii "capitalismului dependent" constituindu-se totodată în cadrul celei mai pregnante analize a semnificaţiilor "reacţiunii" ideologice împotriva burgheziei româneşti, "reacţiune" care constituie, după el, nota dominantă a culturii critice. În această parte a analizelor sale Zeletin retrage, însă, orice temei de valabilitate seriei teoriilor critice. Abia în acest punct putem vorbi despre o "eroare", fiindcă, în rest, critica lui Zeletin la adresa "capitalismului dependent" şi opţiunea lui pentru ideea protecţionistă face din el un exponent tipic pentru paradigma "culturii critice". Să încercăm, în cele ce urmează, să lămurim rădăcina "erorii" lui Zeletin.

Mai întâi, Zeletin, considera că seria "culturii critice" este o "serie succesivă" în raport cu "reacţiunea" romantică apuseană. Toate "curentele reacţiunii române" (termenul prin care Zeletin denumeşte "cultura critică" românească) "importă formele abstracte din străinătate" şi folosesc aceste abstracţii" ca "mijloc de a osândi societatea burgheză"[5]. Aşadar, prizonier al ortodoxismului analizei sombartiene, Zeletin pierde din vedere un element de bază al teoriei seriilor istorice, conform căruia orice serie are un caracter "diferenţial" şi nu simplu imitativ. Caracterul-diferenţial este legat de "condiţiile concrete" în care se desfăşoară seria, astfel încât semnificaţia teoriilor "reacţiunii" ar fi trebuit căutată în sistemul acestor condiţii locale în care ele s-au dezvoltat. Critica pe care Zeletin o făcuse lui Gherea pentru teza "importului de instituţii occidentale" (formele apusene) în condiţiile unui fond capitalist nedezvoltat se întoarce acum împotriva sa, deoarece, făcând constatarea fondului economic burghez, Zeletin admite totuşi, posibilitatea importului unor forme neburgheze (chiar antiburgheze) întruchipate într-o serie ideologică al cărei "început" îl face, după el, "Junimea". Propunând distincţia între "spiritul critic", ca activitate critică individuală şi "spiritul critic", ca "atmosferă culturală sau mod obştesc de gândire", Zeletin respinge teza lui Ibrăileanu care considera că "spiritul critic" s-a constituit spre 1840[6], socotind că la acea dată acesta nu-şi găsea justificarea, întrucât aşezămintele criticate nu luaseră fiinţă. În realitate, Ibrăileanu interpretează "spiritul critic"

ca mecanism de selecţie a influenţelor şi în această calitate el poate fi situat cu mult înaintea “Junimii”. Evoluţionismul de tip sombartian nu-i permite lui Zeletin să înţeleagă specificul proceselor de “mişcare” a elementelor culturale (teme, motive, idei, forme etc.) de la o societate la alta, astfel încât el va aplica *modelul unilinear* al *seriilor succesive* pentru durata întregii epoci capitaliste moderne.

După Zeletin, sociologia critică nu probează că s-ar întemeia pe “cercetări de fapte” atunci când încearcă să demonstreze că “societatea noastră modernă se reduce la adoptarea de <<forme fără fond>> din Apus”[7]. Aceasta “sintagmă” “alcătuieşte azi un element al mentalităţii obşteşti”. Din “stare sufletească” “junimismul s-a transformat într-un sistem de gândire construit pe o cale abstractă, adică dedus dintr-un principiu general (...); acest principiu general este cel al continuităţii istorice, al evoluţiei treptate”[8]. Ideea a rămas o “formulă goală memorizată”.

Teoreticienii junimişti ar intra, astfel, într-un “paradox sociologic”: “o societate e creată de un mănunchi de aventurieri, din temeiuri egoiste”[9]. Contraargumentul lui Zeletin este că burghezia a creat “în realitate” tot “aparatul circulaţiei şi schimbului, deşi, din nevoile începutului a creat şi birocraţia parazitară”.

De la “cultura şi metoda junimiştilor”, care reprezintă un “simplu formalism”, se trece, susţine Zeletin, la un stadiu nou, al seriei critice, cel “naţionalist”: “Abia cu naţionalismul, ca întregire a junimismului, se aşează reacţiunea pe baza concretă a istoriei naţionale”. În “naţionalism”, “privit ca atitudine faţă de evoluţia socială, întâlnim cea dintâi încercare serioasă de a îndruma cultura română pe bazele istorismului evoluţionist”. Deci Zeletin e forţat totuşi să conceadă culturii critice o baza istorică, deşi i-o va retrage imediat. “Spiritul cel mai reprezentativ” care “a desăvârşit la noi ideea naţionalistă este poetul Mihail Eminescu...”. El va alcătui un “tot sufletesc”, va da prima mare sinteză românească a “stării sufleteşti de jale pentru trecutul naţional curat”.

În fine, adaugă Zeletin, pe urmele lui Eminescu, C. Rădulescu-Motru a îndeplinit ultima sarcină: “a strâns toate elementele într-un sistem de gândire sprijinit pe principii generale”[10].

De la Motru, Zeletin va şi prelua ideea decalajului între “aşezămintele burgheze şi sufletul românesc” folosind-o în demersul

său de evaluare istorică a sociologiei critice româneşti. De la Zeletin şi până "analiştii" de azi nu s-a mai făcut un pas în această chestiune.

În concluzia sa, apărătorul burgheziei va formula ideea de bază a legitimismului "liberist" în această arie a Europei: "şi aşa societatea noastră se alcătuieşte în prezent din două pături suprapuse, perfect duşmane: o structură economică socială *modernă* şi un *spirit medieval* concretizat într-o serie de curente culturale reacţionare. Acestea sunt două serii de evoluţie". De la Zeletin şi până la "analiştii" de azi nu s-a mai făcut un pas în această chestiune. Totul seamănă cu o repetare mecanică, până la tocirea gândirii (devenită maşină oarbă) a acestui "stereotip mental" formulat de întâistătătorul acestui curent intelectual: Şt. Zeletin.

Iată-ne, aşadar, împinşi în "paradoxul sociologic" pe care Zeletin îl reproşase sociologiei critice: în aceeaşi societate o pătură - cea burgheză - "creează valorile materiale", iar alta - "reacţiunea" - "creează valorile sufleteşti"[11]. „Contrar înfăptuirilor progresiste al păturii burgheze, creatoare de valori materiale", pătura "reacţiunii" se "încăpăţânează" să "meargă îndărăt", constată sociologul liberal. Aşadar, nimic din teza "laburistă a lui" Eminescu asupra societăţii reale ca sumă a "claselor pozitive". Într-o singură formulare Zeletin a dat câteva "lovituri" ideologice: a) a ridicat burghezia de la rangul de eventuală "clasă diriguitoare" (Stahl) (nu obligatoriu, căci în capitalismul primitiv ea este o pătură parazitară şi prădalnică) la rangul de unică clasă producătoare a valorilor materiale; b) a desprins suprastructura ideologică ("reacţiunea" culturală) de orice bază economică, socotind-o o "reacţie sufletească pură şi simplă", avându-şi originea în importul de forme ideologice apusene (susţinute, paradoxal, de un fond sufletesc întârziat); c) în analiza seriei ideologice, Zeletin ignoră distincţia cu care operase în analiza seriei economice (între seria capitalului prădalnic, primitiv, şi seria "capitalului naţional"); d) eludează consecinţele pătrunderii capitalului extravertit în agricultură, considerând salutar acest proces, indiferent de orientarea capitalului. De aici teza sa că menirea burgheziei "nu este să rezolve probleme ţărăneşti", ca şi cum într-o societate cu 80% ţărani ar fi fost cu putinţă ignorarea lor. Această poziţie va deveni unghiul din care va critica poporanismul, sociologia ţărănistă şi sociologia socialistă a lui Gherea. După Zeletin burghezia română şi-a îndeplinit rolul istoric, întrucât din "România, ca ţară orientală, ea a

făcut o regiune de tip occidental: cu căi de comunicaţie, monedă proprie (...), aşezăminte de credit, oameni pentru a întreprinde rezolvarea acestor probleme”.

Principala limită a concluziilor lui Şt. Zeletin decurge din privirea liberală asupra poziţiei şi structurii sociale reale a burgheziei în aria europeană răsăriteană.

Deceniul al VII-lea al secolului al XIX-lea consemnează marea expansiune a capitalului *extravertit*, „de pradă”, cu expresia lui Max Weber, în organismul societăţii româneşti, pe care-o împinge astfel decisiv în suburbia metropolei. Acesta este “aspectul” pe care abordările de tip liberal-dogmatic îl trec cu vederea, fie pentru că-l ignoră, fie pentru că-l socotesc neesenţial şi, eventual, vremelnic. Aşa cum au evoluat lucrurile, se poate spune, mai ales azi, că acest “aspect” nu este vremelnic, ci ţine de legile expansiunii sistemului capitalist modern. Expansiunea lui antrenează în mod logic, remarcă Im. Wallerstein, periferializări şi “periferii”. Globalizarea capitalismului n-a însemnat şi globalizarea *dezvoltării*. Dimpotrivă, acest proces de mondializare a sistemului capitalist modern a atras după sine şi o tragică mondializare a “subdezvoltării” (a făcut din problema “subdezvoltării” o chestiune mondială de scară şi de gravitate mondială). Aşadar este necesar să cercetăm bazele economice reale pe care se va înălţa cultura critică românească, pentru a ne da seama de întemeierea ei istorică şi nicidecum abstractă, de import, aşa cum susţine Zeletin. Vom înţelege că, spre deosebire de curentele teoretice ale ideologiei şi culturii occidentale, care erau în căutarea unui nou tip de consens social, opţiunea curentelor din cultura românească modernă către o ideologie criticistă era întemeiată şi pe deplin legitimă chiar în raport cu orientarea societăţii româneşti către o dezvoltare de tip capitalist.

2. Din suburbia imperiului în suburbia metropolei

Dar să revenim la examinarea termenilor reali ai chestiunii, adică la istorie. Nici o teorie nu este un învăţător atât de bun ca istoria însăşi. Cultura critică se naşte din efortul unei părţi a “elitei” moderne de a scoate ţara din “suburbia” imperiului. Momentul decisiv al deplinei afirmări a culturii critice este însă acela în care o asemenea elită şi lumea românească în întregul ei constată că ieşirea din imperiu

n-a însemnat şi libertatea istorică, ci un tip nou de dependenţă, alunecarea într-o “suburbie” diferită, accea a metropolei apusene. Într-un asemenea cadru se va dezvolta capitalismul periferial.

Primii care se vor confrunta cu această conjunctură vor fi Cuza şi Kogălnicescu. Realitatea economică împotriva căreia va încerca să acţioneze guvernul Cuza-Kogălniceanu era dominată de conduita economică extravertită, speculativă şi rapace. Pentru a ne face o idee despre ponderea acestei conduite, vom aminti că deşi balanţa comercială a Principatelor era, în tot cursul deceniului al VI-lea, al secolului al XIX-lea excedentară totuşi economia românească se arăta marcată de “raritatea monedei şi scumpetea capitalului” (G. Zane). Explicaţia pe care o dă G. Zane indică “ieşirile mari, necomerciale, de numerar. Un contemporan evaluează pentru anul 1861 ieşirile pentru plaţi necomerciale la suma de 63.000.000 lei, ceea ce (...) înseamnă că tot soldul balanţei comerciale este absorbit de străinătate şi chiar depăşit”[12].

Exportul masiv de cereale “în condiţiile unei pieţe dominate de capitalul cămătăresc”, “zaraflîcul”, prilej de vaste speculaţii la schimbul de monede”, având în vedere că sistemul monetar din Principate “era alimentat de 70 de speţe monetare străine, sunt numai câteva dintre procesele care contribuie acum la crearea stării suburbiale faţă de metropolele occidentale. Suntem în prezenta unor procese tipice pentru *curentul suburbial*, singura diferenţă faţă de epoca anterioară fiind aceea că acum axul acestui curent este orientat spre Apus. Iată deci un alt înţeles al schimbării axului nostru de orbitare de la Răsărit spre Apus decât cel cu care ne-a obişnuit teoria lui E. Lovinescu. Reacţia guvernului Cuza-Kogălniceanu la această stare suburbială va fi aceea a reformelor pe care le va iniţia. Din nefericire, moştenirea regimului fanariot, la care se adaugă acţiunile prădalnice ale capitalului uzurier şi comercial, a diminuat până la anulare baza de investiţii a acestor reforme, astfel încât, aşa cum subliniază Zane, Cuza va fi nevoit să recurgă la serviciile capitalului străin pentru a le finanţa. Aşa cum vom vedea, tocmai acest lucru va constitui principala cauză care va împinge reforma agrară într-o direcţie neoiobagistă. Putem considera deci drept cauză a noului curent suburbial, a noului stadiu al proceselor de periferializare, *conduita capitalistă extravertită*, excentrată, *speculativă*, “*prădalnică*”. “Agricultura prădalnică”, primitivă, subordonată

capitalului comercial şi uzurier, "decăderea meseriilor", "jaful practicat de capitalul cămătărească, "specula cu monede străine", iată câteva teme definitorii pentru epoca şi tendinţele* ei reflectate în publicistica vremii[13].

Într-o asemenea situaţie, în opoziţie faţă de curentul periferializării acţionează "seria culturii eroice". Agenţii săi sunt, acum, în epoca Unirii, M. Kogălniceanu, Al. I. Cuza, I. Ghica, Ion Ionescu de la Brad, D. P. Marţian, S. Bărnuţiu etc. Anticipând accentele culturii critice, I. Ghica va remarca "amestecul de civilizaţie şi barbarie" în care se zbătea societatea civilă românească (la fel ca astăzi). Dar fenomenul cel mai tipic este acum *dublul curent suburbial*, deoarece în vreme ce Principatele nu ieşiseră încă din *suburbia imperiului* (obiectiv atins abia odată cu Războiul pentru Independenţă), ele erau împinse concomitent în *suburbia metropolei*. Se ajunge astfel la paradoxul capitalismului european: întărirea sa (sub înfăţişarea "capitalismului periferial") în Europa răsăriteană se desfăşoară concomitent cu o relativă consolidare a suprastructurii imperial-otomane din această arie. Teritoriul ţărilor române "era supus regimului vamal turcesc sau regimului vamal convenţional stabilit între Poartă şi alte state. La intrare şi la ieşire mărfurile au să plătească pe lângă vechea taxă de 3% *ad valorem* - comună întregului imperiu - o taxă adiţională de 2%, conform cu stipulaţiile convenite de Poartă cu alte state"[14].

Capitalul extravertit din Principate se folosea în expansiunea lui prădalnică tocmai de protecţia Porţii. Capitalismul occidental era interesat de menţinerea acestor arii în suburbia imperiului, întrucât obţinuse din partea Porţii "tratate comerciale avantajoase". Spre exemplu, convenţia semnată de Franţa cu Poarta "era valabilă pe 28 de ani". Prin aceasta Poarta garanta un cadru de expansiune capitalului comercial francez, în schimb Franţa recunoştea, ca şi înainte de Unire, că ţările române, Egiptul şi "dependenţele africane" sunt "teritoriu turcesc", fără să se ţină seama de interesele acestora[15].

---

* Absolut aceleaşi aspecte şi procese reapar azi, când tocmai pregătim spre o nouă ediţie această lucrare. Nu e nimic nou sub soare, încât analizele noastre îşi păstrează deplina validitate în contextul acestui nou sfârşit de secol. Finele secolului XX se aseamănă întru totul cu sfârşitul de secol XIX. Singura diferenţă este aceea a scării "distrugerii" sau, cu un termen "neutru", a *costurilor* relansării "capitalismului românesc" de după 1989.

Aşadar, nu numai că pătrunderea capitalismului în această arie a Europei nu a contribuit la dezvoltarea societăţilor din cuprinsul ei, dar nici măcar nu a constituit o stavilă în calea imperiului, ba dimpotrivă s-a folosit de suprastructura acestuia pentru a proteja acţiunile prădalnice ale capitalului comercial şi cămătăresc a cărui funcţionare a fost mijlocită de metropola apuseană. Este indubitabil că fără dezvoltarea internă, concomitentă, a agriculturii, orice pătrundere a capitalismului în aceste societăţi conduce la un *capitalism parazitar*, la un aglutinaj de structuri feudale şi capitaliste şi la o stare de *suburbie*, de *periferie* pentru masele producătoare din aceste arii. Singurele măsuri pe linia dezvoltării puteau veni din partea unor agenţi interni cu o conduită autocentrată, aşa cum a fost guvernul Cuza-Kogălniceanu, care prin programul economic adoptat la 6 decembrie 1859 viza tocmai ruperea cordonului ombilical al dependenţei economice faţa de Turcia, chiar dacă aceasta încadra ţările române în “circulaţia internaţională a capitalurilor”. În fapt, ceea ce putea face guvernul era să scoată definitiv ţările române din suburbia imperiului. Căci “declarând liberul schimb ca unic sistem al schimburilor ţărilor române, hotărârea de la 6 decembrie 1859 considera, implicit, ca inaplicabile pe teritoriul nostru tratatele şi convenţiile comerciale încheiate de Poartă cu statele străine pe seama ţărilor române”[16].

Dar, după cum arăta G. Zane, guvernul lui Cuza “s-a înşelat. Atitudinea guvernului român a obţinut aplauzele liberalilor occidentali, apologeţi ai liberului schimb, aflaţi în serviciul expansiunii marii industrii, dar nu şi adeziunea expresă şi de principiu a guvernelor respective la consecinţele ei”[17] (ale acelei “hotărâri”). “Avantajele scontate, aşa cum arăta acelaşi sociolog, au fost însă paralizate (...) de apariţia în cele două ţări române - sub egida circulaţiei internaţionale a capitalurilor - de capital străin, ca o *forţă spoliatoare*, nu ca un *mijloc financiar la îndemână noii politici economice*...”[18].

Acesta este aspectul pe care-l ignoră gândirea legitimistă a noului sistem: faptul că marele capital preia, ori de câte ori condiţiile i-o îngăduie, caracter de “forţă spoliatoare” şi nicidecum în chip automat, caracter de “mijloc financiar” la dispoziţia politicilor de dezvoltare locală.

Mai mult chiar, primii aliaţi la acţiunea de spoliere locală a "capitalului străin" sunt chiar "localnicii", burghezia locală. Aceasta nu se va da îndărăt de la nici o acţiune care i-ar spori veniturile nemeritate chiar dacă efectele secundare ar atrage societatea în iureşul destrămărilor.

Singura forţă ce s-ar putea opune acestui curent ar fi o morală economică centrată pe interesul naţional, adică o filosofie protecţionistă, un "intervenţionism inteligent". Toate burgheziile, remarcă Zeletin însuşi, au fost protecţioniste în faza lor de ascensiune. Cele care n-au fost protecţioniste şi-au condamnat ţările la subdezvoltare şi popoarele la periferializare. De altfel, faptul însuşi al acţiunilor reformatoare este în esenţa sa un fapt de intervenţie, care însă poate să fie inteligentă sau de-a dreptul iresponsabilă.

În faţa nevoii presante de iniţiere a unor reforme absolut necesare pentru înaintarea societăţii româneşti - "reţea minimală de căi ferate, banca de emisie şi credit ipotecar, de emisie de monedă naţională - sumele necesare pentru executarea lor [în perioada la care ne referim, n.n. I.B.] trebuiau avansate la cel puţin un miliard de lei"[19] (ceea ce reprezenta de 12 ori încasările din 1859). Societatea româneasca va întâmpina această imensă sarcină istorică cu o *suprastructură extrem de costisitoare*, complet *neproductivă*, *parazitară* şi *necompensatoare* faţă de eforturile poporului pentru a o întreţine. Pentru a ne face o idee despre "participarea păturilor superpuse, la rezolvarea acestei presante sarcini istorice să-l cităm tot pe G. Zane. În bugetul Ţării Româneşti pe 1859, "impunerea privilegiaţilor - boieri şi fii de boieri - la capitaţie reprezintă 451.000 lei faţă de 14.378.032 lei plătiţi de ţară, iar la darea funciară, recent stabilită, şi în ale cărei roluri se cuprind şi mulţi neprivilegiaţi - proprietarii fără titluri - [impunerea aceloraşi reprezenta] 2.663.700 lei, la un buget de 44.416.572 lei, într-o ţară în care agricultura este unica sursă de bogăţie. Impunerea la patentă este aruncată asupra micii burghezii, în care intra masa micilor meseriaşi. Din suma totală de 1.535.110 lei, la care sunt supuşi patentarii, marii comercianţi - clasa I, în total 61 persoane - contribuie cu suma de 14.650 lei"[20].

Un asemenea sistem se va dovedi orientat către o conduită extravertită, astfel încât detronarea lui Cuza va readuce "domnia de 100 de ani" (1821-1921), după expresia lui Eminescu, a păturilor superpuse extravertite şi parţial parazitare.

În 1859, vistieria Moldovei avea datorii preponderent flotante de 11.124.774 lei; în 1861, Ministerul de Finanţe "tratează" cu bancherul Manoach "în condiţii cămătăreşti", ceea ce duce la constituirea unei "datorii flotante, oneroase şi apăsătoare"[21].

"Piaţa internă a capitalurilor dispune de apreciabile resurse băneşti dar capitalul în bani a îmbrăcat forma capitalului purtător de dobândă, a *capitalului cămătăresc*"[22] (subl.ns.), adică acel tip de capital care "nu-şi subordonează direct munca şi în consecinţă nu se opune acesteia în calitate de capital industrial"[23].

Deţinătorii lui: "bancherii, zarafii, unii negustori, parte din arendaşi, clerici şi chiar proprietari funciari...". După G. Zane acest capital (exceptându-l pe cel negustoresc) se ridică la 600-700 milioane lei. Dobânda anuală "adusă deţinătorilor săi" este de 80.000.000-100.000.000 lei, ceea ce ar reprezenta, în medie, 40% din venitul net al proprietăţii funciare.

"Numerarul care alimentează acest imens capital "vampir" provine din două surse principale: din exportul de cereale - şi ca atare reprezintă partea neexportată a balanţei comerciale - şi din importul de numerar practicat pentru a fi plasat în speculaţii de schimb de monede sau în împrumuturi cămătăreşti"[24].

Anticipând şi el cultura critică, I. H. Rădulescu spune despre capitalul uzurier că este: "vampirul uzurei ce suge societatea prin milioane şi miliarde de guri"[25]. Este evident că reforma agrară reprezenta lovitura frontală dată capitalului cămătăresc. Dar cum în finanţarea oricăror reforme nu se putea miza decât pe credite externe, în "această formulă, în ultimă instanţă, sarcina avea să cadă - şi încă mai greu - tot asupra ţăranilor, care aveau sa plătească şi pe proprietar şi pe capitaliştii străini"[26].

Destrămarea imperiilor, proces care se întinde în Europa de răsărit pe un interval de peste două secole, nu va aduce automat eliberarea naţiunilor din această zonă, ci o *nouă formă de dependenţă*, de data aceasta faţă de *metropolele occidentale*. Am numit acest proces *schimbarea axului suburbial* (ţările române trec din suburbia imperiului în aceea a metropolei). În fapt, *tocmai o asemenea schimbare a axului, prin semnificaţiile sale sociologice reale, va stârni reacţia agentului intern, manifestările acestuia îmbrăcând forma unei serii culturale noi: seria culturii critice. Expresia de vârf, "sinteza sufletească" şi ideologică a reacţiei întregului popor faţă de*

starea suburbial-periferială, o vom afla în sociologia lui Mihai Eminescu, care reprezintă momentul din care vor porni toate liniile, toate direcţiile gândirii româneşti moderne, indiferent de nuanţe şi interpretări.

Fără îndoială, avem în vedere şi în cazul lui Eminescu distincţia dintre teorie şi concepţie, dintre teză şi paradigmă. Paradigma în orizontul căreia şi-a elaborat el tezele social politice sintetizează modul românesc de a înţelege şi de a rezolva noile probleme pe care istoria modernă le pune "agentului" naţional. Numai astfel se explică influenţa gândirii eminesciene asupra concepţiilor tuturor teoreticienilor români, fie că aceştia o mărturisesc sau nu. Pivotul epistemologic al noii paradigme este *problema periferializării* (atât în raport cu imperiile cât şi în raport cu metropola capitalistă). La această chestiune unul dintre primele răspunsuri sociologice îl găsim în opera lui M. Eminescu. Marx şi Engels au avut şi ei în vedere un model de rezolvare a problemei periferializarii (vezi scrisoarea lui Marx adresată Verei Zasulici - 1881, unde chestiunea capitalismului parazitar din Europa răsăriteană este clar formulată). Dar în acea vreme Eminescu îşi elaborase deja concepţia, încât putem considera că *sociologia periferialismului* începe în România (pe o bază de gândire conservatoare, deşi la aceeaşi problemă vor răspunde atât marxiştii, prin Gherea, cât şi liberalii, prin Zeletin). Fără îndoială, tema este prezentă în teoria acumulării mondiale a capitalului a lui Marx, dar ea va căpăta acolo numai o tratare secundară, în relaţie cu capitalismul englez sau olandez, deci în cadrul *teoriei capitalismului metropolitan*. Eminescu va realiza o analiză cu valoare de monografie a "capitalismului parazitar" din aria răsăriteană, iar explicaţiile sale localizează cauza mizeriei şi a "capitalismului parazitar" în "*pătura superpusă*" nu în *capital*, cum credeau marxiştii (Eminescu se va delimita de concepţie marxistă în polemica sa cu fraţii Nădejde; cum se arată chiar în această lucrare într-un capitol special prezent ca atare încă *în ediţia din 1984*, când îndrăznisem să afirm că *marxismul nu poate sluji de bază teoretică pentru sociologia răsăriteană*, căci însuşi Gherea este valid prin criticismul său nu prin latura marxistă a teoriei sale). Fără îndoială că teoriile contemporane ale acestui tip de capitalism sunt mai dezvoltate, dar ele se încadrează în aceeaşi serie paradigmatică deschisă în sociologie, [de pe poziţii conservatoare], de M. Eminescu şi acreditată, pe linia marxismului, de C.D. Gherea.

Încât, fără teamă, Eminescu, în sociologia de concepţie conservatoare, şi Gherea, în sociologia marxistă, pot fi aşezaţi la originea *noii serii paradigmatice* a gândirii sociologice critice: seria teoriilor periferializării în epoca modernă. Acestea erau teorii de concepţii felurite - conservatoare, liberale, marxiste - dar de încadrare paradigmatică absolut comună, fiindcă toate rezolvă chestiunea dezvoltării capitaliste în acelaşi mod: prin recunoaşterea fenomenului fatal al *periferializării* şi al *periferiilor*, ca fenomen logic al expansiunii sistemului mondial modern.

3. Sociologia conduitei capitaliste prădalnice (extravertite). Deschiderea seriei "capitalismului periferial"

Figura reprezentativă a seriei de conduite capitaliste extravertite este, în perioada la care ne referim, uzurierul (cămătarul). Eminescu va reprezenta punctul de vârf al reacţiei sociologice critice contra "practicii uzurare". Scrierile sale de cercetare critică a uzurei vor încadra acest fenomen negativ într-o teorie sociologică aparte, inaugurând seria sociologiei *problemelor speciale* ale epocii moderne româneşti. Acest tip de abordare urmăreşte uzura în relaţia sa cu pătrunderea elementului străin în societatea românească. Cercetarea relaţiei dintre uzură şi societatea locală îi permite lui Eminescu să dezvăluie procesele de dizolvare a societăţii civile româneşti, transformarea oraşelor în rezidenţe în mare măsură parazitare, naşterea unei clase parazitare şi a unei societăţi intermediare care vor furniza elementele noii clase mijlocii.

Compoziţia noii pături este semnificativă: zarafi şi bancheri, samsari şi comisionari, "înscrişi ca arendaşi şi antreprenori", rentieri etc. "...În Bucureşti sunt 324 suflete de zarafi şi bancheri, 892 samsari şi comisionari, 172 înscrişi ca arendaşi şi antreprenori, ale căror operaţii mai ales de uzură ne sunt cunoscute, apoi 347 de rentieri, cari nu se mărginesc la traiul odihnit". Toţi aceştia "se îndeletnicesc cu operaţii de bani (…), trăiesc de pe urmele traficului şi a samsarlâcului din operaţii care desigur nu produc valori"[27].

"Oraşul economic" va căpăta un tot mai pronunţat profil de oraş parazitar, îndeplinind funcţia de rezidenţă a acestei pături parazitare, etnic eterogenă.

“Pe strada Lipscani, pe Calea Mogoşoaiei s-a înmulţit şi tot se înmulţeşte numărul caselor de schimb, ale zarafilor. Oare sunt în Bucureşti atâtea afaceri ca să fie trebuinţă de atâţia zarafi? În aparenţă, în realitate, toate acele suflete de zarafi, de samsari, de antreprenori, de rentieri, de oameni fără profesiune sunt agenţi activi ai practicei uzurare (...). Operaţiile lor consistă între altele în împrumuturi cu câte 48%, 60% (...). La asemenea speculanţi avizaţi (...) se adresează proprietarul şi arendaşul, mulţimea locuitorilor din mahalale fără ocupaţie, la ei trebuie să se adreseze meseriaşii, chiar şi comercianţii, întrucât lipseşte o adevărată bancă”[28].

Eminescu ne dezvăluie un aspect cu totul particular al genezei claselor şi deci al stratificării sociale în aceasta parte a Europei. Analizele sale în cadrul gazetăriei de la *Timpul* ne înfăţişează o stratificare socială care aşează indivizii în trei straturi: a) clasele de sus, constituite din proprietari, industriaşi, unii comercianţi etc.; b) clasele de mijloc, incluzând agenţii “practicii uzurare”, dar şi pătura parazitară a mahalalelor, rezerva permanentă a acestei pături uzurare. Împreună, aceste două pături alcătuiesc o societate intermediară, impulsionată de o nestinsă sete de câştig, împingând fără scrupule dobânzile la niveluri incredibile; c) poporul, “clasa pozitivă”, singura care produce valori în societate.

AICIÎntreaga clasă mijlocie era doar o clasă-client a unei pături de samsari internaţionali, care reprezentau în Principate interesele de plasament rentabil ale capitalurilor speculative, încât la o stratificare internă corespunde şi una internaţională, având în vârf burghezia din metropolă, la mijloc samsarii săi internaţionali şi la bază pătura-client locală, aceea care pune în mişcare capitalul numerar metropolitan. Ni se dezvăluie astfel una din feţele sistemului: transferul plus-produsului din periferie în metropolă. În raport cu sistemul multinivelar al societăţii civile româneşti, constatăm un proces de circulaţie, în cadrul fiecărui strat între păturile lui şi chiar între diferitele straturi. Astfel, un proprietar (mai ales cel care întreprinde comerţ pe cont propriu) poate foarte uşor să devină uzurier şi invers, încât distincţia lui Pareto între *rentieri* şi *speculanţi* se aplică cu greu aici. Straturile sunt extrem de fluide, astfel că întreaga societate civilă capătă aspectul unui “amestec social şi etnic”, a unei societăţi intermediare instabile, în continuă mişcare şi totuşi condamnată la cea mai drastică inerţie, pasivitate şi lipsă de creativitate şi de dispoziţie spre investiţii productive.

Echilibrul dintre procesele de diaspora şi cele de asimilare este tulburat în favoarea primului proces, astfel încât oraşele devin locuri compozite din punct de vedere etnic, cu o mare putere de atracţie. Referindu-se la un atare aspect, Eminescu subliniază şi consecinţele sale sociale: "Această descreştere (datorată ratei diferenţiale a mortalităţii pe grupuri etnice - n. ns.) a populaţiei române din oraşele Moldovei însemnează înlocuirea clasei de mijloc"[29] prin elementul străin. Eminescu îşi sprijină ideea pe statisticile de populaţie din perioada 1849-1877. Ca urmare a acestui dezechilibru, oraşele capătă o altă configuraţie socială, culturală, economică şi etnică decât a "societăţii ţărăneşti". Satul rămâne în continuare românesc şi producător de valori materiale, iar oraşul devine tot mai parazitar şi mai eterogen din punct de vedere etnic (alături de români se revarsă în oraşe toate elementele străine protejate de puterile metropolitane). Asupra acestui proces va fi reflectat şi Marx în scrisoarea către Vera Zasulici când susţine că o pătrundere a capitalismului în Rusia fără o "dezvoltare corespunzătoare" a agriculturii va dezvolta o pătură de "intermediari parazitari" care se vor ocupa de "confiscarea plusprodusului". Aşadar, din pătura diriguitoare, cum este în metropolă, burghezia din periferie devine pătură parazitară sau, cum se exprima A. G. Frank, "lumpenburghezie"[30]. Funcţia oricărei burghezii moderne este să organizeze naţional munca. Când o ramură naţională a burgheziei nu-şi asumă această funcţie ea devine "lumpenburgezie". În loc de a organiza munca şi societatea, ea le dezorganizează. În loc de a aduce o *nouă ordine*, ea împinge societatea locală (naţională) într-o nenorocită *sub-ordine*. Opera burgheziei (autocentrate) este ordinea, a lumpenburgheziei este sub-ordinea, dependenţa.

Teza lui Eminescu este concludentă în acest sens: "Mijloacele însă prin care au ajuns capitalurile în mâinile lor *nu* au fost numai *munca reală* şi *cinstită în comerţ şi industrie*, ci mai cu seamă *operaţii* cari nu produc valori prin samsarlâcuri, prin traficuri, prin operaţii îndoielnice, prin aşa-numite operaţii de bani ce le fac exploatând împrejurările, starea de strâmtorare sau mizerie sau prostia tuturor"[31].

Elementul etnic străin este predominant în rândul celor 42 "specii de comercianţi", câte erau în Bucureşti, de exemplu. Astfel, în categoria bancherilor şi zarafilor 60% sunt străini, iar în categoria bijutierilor şi giuvaergiilor această proporţie se ridică la peste 90%.

Aşadar, capitalul uzurier, în privința compoziției sale etnosociale, este predominat de elementul străin. Desigur, de aici nu se poate trage concluzia că elementul românesc din compoziția socială a uzurei ar fi fost mai puțin speculant; indiferent de apartenența etnică, acest capital întreține o conduită excentrată şi prădalnică, blocând dezvoltarea popoarelor în sânul cărora se infiltrează.

Situația care va deveni tipică pentru România epocii moderne capitaliste, cu diferențe de intensitate însă de la un stadiu la altul, poate fi rezumată astfel: a) coprezența "practicilor uzurare" (cu un agent concentrat preponderent în oraşe, dar nu numai aici, în a cărui compoziție predomină elementul etnic străin) şi a unui mod de producție agrar neoiobag; b) practicile uzuriere, aşa cum reiese şi din analiza lui Zane, blochează constituirea bazei pentru "decolarea" dezvoltării capitaliste, întrucât, mânuind un capital "vampir", purtător de dobândă, agenții capitalului uzurier împing structura economică a României într-un curs negativ, acela al periferializării continui şi rapide față de economiile metropolitane dezvoltate. Tehnica uzurei constă în crearea unei imense mase de venituri flotante (datoriile), care, cum este şi firesc, cresc rapid, atrăgând în arealul lor noi fluxuri de venit, noi categorii sociale, în special urbane. "Un proprietar e silit, spre a-şi plăti datoria sau polița, a vinde recolta încă neadunată sau cerealele ce are cu prețuri de nimic (...), încât mărimea dobânzilor (...) e de 80% minimum"[32]. Fenomenul e analizat de Eminescu sub înfățişarea (sociologică) a "contagiunii practicii uzurare".

"Practica uzurară, îngăduită de legi (...), efectul moral a trebuit să se producă în societate prin contagiunea ei. Nu e o îndoială că uzura s-a lățit în mod înspăimântător. Nu putem contesta, în interesul adevărului, că şi orăşenii români asemenea (celor străini - n.ns.) exercită practica uzurară (...), chiar profesori şi funcționari, înalți magistrați participă la exercițiul practicei uzurare"[33].

În raport cu o asemenea tendință, în oraşe se dezvoltă o societate intermediară, care, dincolo de amestecul etnic şi al "condițiilor sociale" sau al profesiilor, este caracterizată printr-o unitate a intereselor şi a conduitei sociale. Interesele sale sunt legate direct sau indirect de capitalul "vampir", prădalnic, iar conduita ei ca agent colectiv, este excentrată, blocând orice inițiativă spre dezvoltarea autocentrată. Nu e de mirare că "societatea intermediară" urbană va deveni baza socială a păturii superpuse, care se va lansa în

afaceri speculative de nivel național, cum vor fi cele care-au însoțit proiectele realizării rețelei de căi ferate. Prin orientarea conduitei sale, întreaga societate urban-intermediară (de mijloc) va asigura baza socială a lansării "noii ediții" a "capitalismului periferial". Desigur că "prin calitatea sa de avere flotantă" acest tip de capital (uzurier) va sprijini nașterea unor categorii sociale flotante, măsurând parcă efectul acțiunilor de dislocare socială a capitalului uzurier. Foști proprietari, expropriați prin dobânzi ipotecare, meseriași și prăvăliași, dizlocați și ei de către capitalul purtător de dobândă, funcționari exploatați chiar de colegii lor prin împrumuturi oneroase, vor reprezenta cu toții masa acestei populații flotante. Eminescu este cel dintâi sociolog care analizează categoria socială de populație pauperizată brusc, înrăită și înfometată, constituind masa de rezervă și de manevră a lumpenburgheziei. Prin cercetarea acestei populații în relațiile ei cu xenocrația, Eminescu va fi precursor în sociologie al teoriei lui Zeletin privind nașterea "orașului parazitar" și a birocrației și totodată al cercetărilor lui V. Madgearu legate de fenomenul suprapopulației agricole.

4. Seria sociologiei critice a "societății intermediare"
"Țara reală", "țara legală" și clasele politice parazitare

Înfățișarea pe care o iau, în epoca la care ne referim, categoriile sociale de mijloc, puse în mișcare de capitalul prădalnic, este aceea a unei societăți intermediare, neproductive și parazitare: "...toate condițiunile sociale s-au surpat și s-au amestecat într-un fel de promiscuitate, tradițiunile s-au uitat cu totul; o clasă nouă guvernantă s-au ridicat fără tradițiune și fără autoritate, încât țara cea mare, temeiul și baza naționalității noastre, nu-și găsește conștiința raporturilor politice cu cei care-o guvernă..."[34].

Așa cum o arată analizele lui Eminescu, în această perioadă societatea românească era polarizată: la un pol, o "societate" eterogenă ("amestecată") atât sociologic cât și etnic, iar, la celălalt pol, "țara cea mare", "temeiul și baza naționalității noastre". Suntem, evident, în fața unor înțelesuri sociologice absolut particulare, specifice ariei răsăritene în ceea ce privește geneza structurii moderne de clasă. Spre deosebire de Occident, unde găsim un element burghez puternic, alcătuit din elemente endogene, cu o conduita autocentrată, aici

elementul burghez este nehotărât, prădalnic şi extravertit, eterogen atât etnic cât şi sociologic, încât agentul autocentrat este, practic, înconjurat din toate părţile de elemente prădalnic-extravertite. De aici concluzia lui Eminescu:

"Avem nevoie mai mult decât oricare alt stat congener din Peninsula Balcanică să stabilim un guvern naţional, capabil de o acţiune decisivă în politica orientală (...). Oamenii cu sentimente nobile şi dezinteresate cari au luat parte la mişcările de la 1848 şi 1859 sunt în drept astăzi, după câte văd, să întrebe pe corifeii partidului guvernamental de azi: ce-aţi făcut cu iluziile şi speranţele ţării din acei ani? Nu este meşteşugire care să nu se fi întrebuinţat spre a preface drepturile puterii în instrumente de interes privat în interesul recruţilor partidului..."[35].

Elementele intermediare se constituie într-o "clasă cu totul improductivă, care n-a învăţat nimic, n-a muncit nimic şi n-a avut nimic şi care a ajuns stăpână pe cei ce au învăţat, pe cei ce au, pe cei ce muncesc..."[36]. Această "societate" este preponderat urbană, cu deprinderi şi conduite de consum de tip occidental, astfel încât existenţa ei generează un proces de pauperizare şi subdezvoltare a societăţii ţărăneşti; este printre primele "societăţi de consum" din Europa. Ea are aspectul unei societăţi simplu suprapusă peste societatea ţărăneasca locală.

"Dar d-voastră, care luaţi pentru stat de zece ori pe atât cât luau boierii, restituiţi sub altă formă lefile ce vi se dau? Nu. Din contra - numărul obiectelor trebuitoare populaţiunii rurale, averea populaţiunii rurale scade pe zi ce merge tot mai mult"[37].

Funcţia socială a acestei societăţi intermediare este de a declanşa procesul subdezvoltării, al regresului istoric, sau, cum îl numesc teoreticienii actuali, procesul de "dezvoltare a subdezvoltării"[38]. Sub aspectul profilului său politic, această societate intermdiară s-a organizat într-un partid care "nu e decât o companie de exploatare (...), cu preţul sărăciei claselor pozitive şi a demoralizării generaţiei tinere"[39] (subl. ns.).

Eminescu formulează două dintre tezele de serie mondială ale sociologiei critice: a) teza referitoare la fenomenul dezvoltării subdezvoltării şi al lumpenburgheziei, teză ce va constitui elementul analitic-pivot al sociologiei acumulării mondiale a capitalului şi b) teza "partidului politic - companie de exploatare", conform căreia

partidul politic se constituie, în societățile din "periferie", într-o veritabilă "companie de exploatare", ide ce va reapărea în cadrul sociologiei radicale americane în special la W. Mills şi la Gouldner şi în teoria oligarhiei a lui Michels.

Aşadar, una dintre trăsăturile proprii situației sociale din aria răsăriteană constă în acest fenomen de îngemănare nefericită dintre o societate intermediară urbană, parazitară, şi o societate țărănească, rurală, productivă. Sistemul societal este compus din trei "compartimente", în viziunea lui Eminescu: "țara reală", "țara legală" şi straturile parazitare preponderent urbane, din care se recrutează pătura superpusă. Aceste pături vor utiliza "țara legală", adică sistemul aşezămintelor juridic-instituționale, pentru a confisca plusprodusul "țării reale", reprezentată în principal de clasele țărăneşti, singurele productive; țărănimea a fost socotită de Eminescu drept "clasa pozitivă" a societății. În fine, societatea intermediară, concentrată predominant în oraşe, capătă şi ea configurație de clasă, întrucât trăieşte în mod parazitar (fiind neproductivă) pe spinarea clasei pozitive țărăneşti (Eminescu este primul sociolog care se ocupă de analiza exploatării de tip parazitar). Iată termenii prin care examinează el structurile acestei societăți:

"Se ştie înainte de toate că adevărata națiune, patru din cinci parți ale poporului nostru, nu ia parte la viața publică, a cărei sarcini le poartă însă mai greu decât oricine altul. Aceste patru din cinci parți sunt sătenii...", cari "n-au nimic comun, nici măcar originile, necum interesele sau altceva, cu «pătura superpusă» (...). Deasupra acestui element, cel mai numeros şi mai nefericit totodată, există țara legală sau ceea ce "Românul" botează cu numele de "națiune", iar paralel cu țara legală există elemente parazitare cari şi-au făcut din politică o meserie foarte lucrativă (...). Aceste elemente parazite, lipsite de merit, de avere, de ştiința sunt strâns legate între ele prin comunitatea nulității lor, invidia îi uneşte contra oricărui merit adevărat, sărăcia îi struneşte şi-i ține uniți contra țării legale"[40] (subl. ns.).

Eminescu operează o distincție clară între "țara reală" (societatea țărănească), "țara legală" (aşezamintele burgheze) şi pătura de "intermediari parazitari" care îşi fac din politică o "meserie lucrativă" (teza "partidului politic - companie de exploatare"). Distincția dintre "țara legală" şi intermediarii parazitari este un "concept absent" (Althusser), care va căpăta expresie manifestă în

teoria lui Zeletin cu privire la relaţia dintre oligarhia politică şi *birocraţia parazitară*. "Miile de funcţii administrative, precizează Eminescu, şi sutele de funcţii judecătoreşti, toate amovibile, sunt puse în mişcare într-un singur scop, pentru a stoarce voturile ţării legale"[41].

O asemenea categorie parazitară, odată constituită în clasa politică, veghează ca "voturile ţarii legale" să poată fi "stoarse" şi deci aparatul socio-politic să fie pus în slujba economiei extravertite. Altfel spus, pentru ca un proiect economic să fie realizat este necesară punerea în mişcare a "ţării legale", deci a imensului aparat instituţional. Dar acest "teasc electoral" n-ar putea fi utilizat dacă nu s-ar recurge la acea pătură de "intermediari parazitari" care deţin atât funcţiile administrative, cât şi pe cele judecătoreşti.

"Se înţelege, subliniază Eminescu, că fiecare alegător îşi are interesele sale materiale. De fiecare din aceste interese atârnă câte un fir al maşinii administrative. De-o zice alegatorul nu, curentul electric al maşinii izbeşte în acel interes şi-i ucide sâmburele vital"[42]. Iată deci secretul însemnătăţii pe care clasa guvernantă o acordă maşinii electorale şi vieţii de partide politice.

Aşadar, în concepţia lui Eminescu, pe lângă "ţara legală" există societatea intermediară parazitară, care împiedică înaintarea aşezămintelor instituţionale în direcţia unei "raţionalităţi legale" (M. Weber), supraadăugându-le, dimpotrivă, o reţea clientelară. Eminescu se dovedeşte a fi primul sociolog care a cercetat geneza structurilor clientelare parazitare.

"Oamenii (clientela liberală - n.ns.) începură a se muta de prin mahalale la centru, a se însura, a se întemeia pe umerii ţării. Adunătura de ieri se aristocratiză, contractă repede deprinderi de *jeunesse dorée* a Parisului şi viaţa maimuţată din Occident e scumpă în Bucureşti. Se născu deci foarte curând un raport juridic nou între d. Brătianu şi partizanii săi. *Do ut des*, zicea fiecare, dau votul, dacă dai cutare lucru. Acest cutare lucru e foarte deosebit. Unii cereau câte trei-patru funcţii pe lângă postul de deputat alţii întreprinderi, alţii moşii ale statului cu supoziţia păsuielii până ce, în fine, guvernul scăpă cu totul frânele din mână, încât azi toate numirile de funcţionari se fac nu după merit ori titlu, ci după ce ordonă deputaţii, cari la rândul lor atârna de comitete, de politicieni de profesie, formate în fiecare centru de judeţ. Aceste comitete îşi împart totul în familie. Ele creează din banii judeţelor burse pentru copiii patrioţilor trimişi în străinătate să

numere pietrele de pe bulevarde (...), încât toată munca politică, fie sub forma de contribuție, fie sub cea de prestațiune, se scurge direct ori indirect în buzunarul unui patriot. Partidul roşu a devenit o *companie de exploatare*...”[43] (subl. ns.).

5. Sociologia “oraşului parazitar”

Teoria societății intermediare, parazitară şi cu rezidență urbană, îşi găseşte la Zeletin o dezvoltare nouă şi o interpretare întrucâtva diferită. Şi Zeletin păstrează teza deosebirii dintre Occident şi Orient în ceea ce priveşte naşterea structurii de clasă modernă:

“Pe când în țările cu capitalism propriu aceşti meseriaşi ruinați devin muncitori salariați de fabrică, proletarii noştri nu aveau alt mijloc de viață decât bugetul țării: ei deveniră proletari ai condeiului, după expresia lui Eminescu”[44].

Cauzele care au contribuit la naşterea acestei societăți proletarizate în mediile urbane au fost: a) concurența străină şi efectul ei asupra meseriaşilor români (în special, zice Zeletin, în timpul “domniei convenției cu Austria” - 1876-1886) şi b) dezvoltarea “economiei băneşti”, singura care permite întreținerea unei “armate de funcționari plătiți”. Procesul naşterii societății intermediare începe, în cronologia lui Zeletin, după 1830 (deci după Tratatul de la Adrianopol, care, dând libertate comerțului, a permis dezvoltarea unei economii băneşti prin comerțul cu cereale).

După C. I. Băicoianu, pe care îl citează Zeletin, această “clasă de funcționari, necunoscută până atunci”[45], se naşte o dată cu “începuturile de organizare ale statului modern”. Fenomenul a fost bine analizat de către Zeletin şi de către C.C. Giurescu. Xenopol dă şi o altă explicație, consemnând în epocă fenomenul cursei după titluri boiereşti şi al rangofiliei, care vor deveni apoi o caracteristică a burgheziei româneşti (cf. Manoilescu).

Întrucât prin Regulamentul organic boierii erau “singurii oameni protejați în țările române, se născu un curent (...) dezbinând elemente din clasele inferioare ale societății, pentru a le înălța în treapta privilegiaților. Fiul neguțătorului, al meseriaşului îşi dădea toate ostenelile pentru a dobândi un titlu de boier...”[46].

Din analizele lui Xenopol, Eminescu şi Zeletin se poate uşor remarca modul de constituire a acestei societăți intermediare. Masă

amestecată şi parazitară, ea provenea de sus, aşa cum ne înfăţişează Eminescu şi Giurescu, în special prin transformarea proprietarului în agent uzurar, dar şi de jos, prin acel "curent de părăsire a meseriilor şi de aspiraţie către rangurile boiereşti"[47]. Manifestarea sa în timp se desfăşoară sub înfăţişarea unui "proces de birocratizare a generaţiilor"[48], al cărui "punct culminant e atins", precum am amintit deja, "în perioada de la 1876-1886, în timpul domniei convenţiei cu Austria". "Meseriaşul ca clasă orăşenească dispăruse, făcând loc unei vaste birocraţii, care încă dă pecetea caracteristică oraşelor noastre"[49] (subl. ns.).

Meseriaşii români, această clasă mijlocie din oraşele noastre, sunt siliţi să-şi schimbe profilul, părăsindu-şi funcţia de clasă pozitivă (productivă) a societăţii şi căutându-şi "salvarea în această ocupaţie parazitară (proletari ai condeiului-n.ns.) fiindcă producţia orăşenească fusese ruinată"[50].

Pentru Eminescu procesul acesta de naştere a societăţii intermediare, urban-parazitare, se suprapune în mare măsura cu naşterea noii pături superpuse care apoi se va organiza într-un partid politic căruia Eminescu îi fixează profilul prin funcţia dominantă, aceea de a organiza exploatarea parazitară ("partidul - companie de exploatare"). Teza va reapărea la Zeletin prin ideea că "nu regimul oligarhic a creat birocraţia, cum spune Gherea, ci birocraţia e forţa care a sprijinit alcătuirea oligarhiei române". Aici interpretarea lui Zeletin se desparte de aceea a lui Eminescu, care considera că birocraţia clientelară se sprijină pe partidul liberal, iar acesta, la rândul său, se foloseşte de "clientela" electorală. În analizele lui Zeletin birocraţia va căpăta un rol pozitiv prin faptul că el o înfăţişează ca pe o forţă care sprijină procesul tranziţiei de la vechiul la noul regim. Zeletin, alături de Gherea, au dat primii formularea cea mai exactă uneia dintre legile specifice ale dezvoltării capitalismului în aria răsăriteană (legea modului de producţie dominant), care a devenit, apoi, una dintre legile cele mai controversate în cadrul sociologiei acumulării mondiale şi a "capitalismului periferial", de la A. G. Frank şi I. Wallerstein până la S. Amin, Laclau, Cardoso şi alţi teoreticieni.

La începuturile sale, birocraţia a fost o "pătura socială neutră", spune Zeletin, în sensul că "funcţionarii" "nu au legături de interese economice cu clasele sociale; stau deasupra lor ca forţă precum-pănitoare şi înlesnesc procesul de tranziţie...[51]

Şi în această interpretare Zeletin se desparte de Eminescu care, aşa cum am mai spus, consideră că această pătură intermediar-parazitară blochează dezvoltarea, perpetuând o stare tranzitorie. Formularea lui Zeletin ne dezvăluie o *contradictio in adjecto*, întrucât şi istoric şi sociologic faptele pledează pentru ideea că o "pătură socială neutră" ca cea descrisă de el este interesată în permanentizarea stărilor tranzitorii şi nicidecum în "grăbirea procesului de tranziţie". Capitalul cămătăresc din Principate, spre exemplu, din epoca lui Cuza Vodă, nu era interesat în realizarea nici uneia dintre reformele preconizate de guvernul acestuia, ceea ce-l împinge pe domn să apeleze la capitalul străin pentru finanţarea reformelor sale. Afirmaţia lui Zeletin ca "la început boierimea revoluţionară, fiind slabă, apela în opera de dărâmare a vechiului regim la clasa proletarilor condeiului" este parţial întemeiată. "Boierimea revoluţionară", slabă într-adevăr la început, n-a putut apela la "clasa" intermediară deoarece aceasta nici nu dorea să adâncească revoluţia şi nici nu era interesată în vreo investiţie productivă în societatea locală. Conduita ei era tipic extravertită, orientată către metropolă şi interesată în perpetuarea, în cadrul acestei arii, a unui capitalism periferial, parazitar, şi nicidecum în înfăptuirea unor reforme interne. Contribuţii noi aduce Zeletin în analiza rolului de "pârghie" ce revine oligarhiei în "ridicarea birocraţiei la proporţii groteşti"[52]. Pentru explicarea fenomenului Zeletin recurge la Marx, ale cărui teze le foloseşte însă într-o manieră proprie. Explicaţia fenomenului de "prefacere" a "puterii centrale" într-o "maşină automată de birocraţi parazitari" trebuie căutată - după el - în structura economică:

"Or, când clase sociale sunt excluse din producţie statul trebuie să preia sarcina de a le întreţine; aceste pături devin "paraziţii societăţii", trăind pe sudoarea claselor productive"[53]. Exemplele istorice pe care le invocă Zeletin sunt: plebea în Roma antică, ţărănimea engleză (după expropriere), nobilii francezi ruinaţi prin dezvoltarea burgheziei (întreţinuţi prin "pensii sau funcţii fără fiinţă"), nobilimea spaniolă etc.[54]

"Între 1860-1890 statul român se văzu nevoit să întreţină populaţia oraşelor scoasă din cadrele producţiei naţionale. Deci invazia capitalismului a redus populaţia de la oraşe la o viaţă neproductivă, parazitară. Forma sub care statul român i-a acordat

întreţinerea a fost «crearea de funcţii» transformând aceşti paraziţi în birocraţi”[55].

Ca de fiecare dată, Zeletin caută corespondenţe între fenomenul românesc şi cel occidental. El aduce argumente din Tocqueville pentru a demonstra că şi în Franţa birocraţia era parazitară, întrucât “imensa majoritate a funcţionarilor nu aveau pricepere în funcţia lor, astfel că trebuie de fiecare funcţie câte un individ care să lucreze pentru cei care stau degeaba”[56].

Propunând distincţia dintre burghezie şi birocraţie, Zeletin cercetează profilul moral al celor două categorii. Concluzia lui este că numai întărirea “burgheziei naţionale” îi va permite acesteia să se “lipsească în conducere de elemente parazitare”. Până atunci însă birocraţia va “falsifica” însăşi “societatea noastră modernă”. Cu această teză Zeletin dă o altă interpretare teoriei “formelor fără fond”, pe care nu o respinge, dar o limitează la fenomenele culturii. Întrucât, susţine Zeletin, burghezia avea de dus povara populaţiei orăşeneşti redusă de concurenţa străină la starea de proletariat, “altoind-o” pe “bugetul ţării”, ea trebuia să caute şi “formula de legitimare a acestor cheltuieli” reclamate de “înmulţirea slujbelor potrivit cu creşterea proletariatului orăşenesc”. Tocmai această “formulă de legitimare” a cheltuielilor a împins burghezia să adopte ideea că prin ele se introduce “civilizaţia” apuseană la noi: “de câte ori se simţea nevoia de a milui un nou grup de paraziţi se copia o noua instituţie străină, creându-se o nouă serie de slujbe. În acest chip se spunea ţării că se lucrează la clădirea edificiului culturii române”[57]. De aici Zeletin trage concluzia că reacţia “spiritului critic” nu este întemeiată, întrucât burghezia română nu se identifica efectiv cu birocraţia parazitară. În crearea slujbelor pentru aceste pături, burghezia română desfăşoară o “operă de asistenţă socială”. Este un alt punct de “fugă” a ştiinţei către ideologie, în care presupoziţia ideologică nu se mai poate disimula. Aşadar, acea burghezie care îndreptse tunurile împotriva ţărănimii îndeplinise la 1907 o necesitate istorică, iar când crea slujbe bugetare oraşelor parazitare săvârşea o “operă de asistenţă socială”.

Să supunem confruntării cu istoria şi acest “punct de fugă” a ştiinţei spre ideologia liberală. Ne vom reîntâlni cu sociologia lui Eminescu şi cu o direcţie nouă în sociologia românească, ce ne va dezvălui întregul sistem al exploatării satului de către oraş, al drenării plusprodusului agricol către consumul oraşelor. Prin tezele lui

Madgearu şi Manoilescu asupra acestei chestiuni vom descoperi iarăşi un "cap de serie" al sociologiei capitalismului periferial, la care contribuţii deosebite au adus Cardoso, Banaji şi A. G. Frank în anii 70 ai acestui secol.

Ceea ce l-a împiedicat pe Zeletin să vadă just locul burgheziei în istoria naţiunii româneşti a fost tocmai liberalismul său. Aşa cum sublinia un teoretician al burgheziei, nu există întotdeauna "coincidenţă între beneficiul întreprinzătorilor şi beneficiul naţional". În supoziţia derivată din concepţia liberalistă a lui Zeletin, dimpotrivă, coincidenţa celor două "beneficii" era axiomatică, încât cercetătorul nici nu se mai sileşte s-o dovedească empiric.

Reluând firul sociologiei eminesciene, vom constata că, de fapt, între pătura superpusă şi societatea ţărănească, adusă de la o stare de lume cu centrul în sine însăşi la aceea de clasă exploatată, se instituise între timp o relaţie de exploatare parazitară.

---

[1] R. A. Nisbet, *The sociological tradition*, Heinemann, London, 1967, p. 11.

[2] Ibidem, p. 14.

[3] Ibidem, p. 16.

[4] A. D. Xenopol, La Theorie de l'histoire, Leroux, Paris, 1908, p. 394-414.

[5] Şt. Zeletin, *Burghezia română* (ed. îngrijită de D. Gusti), Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1925, p. 221.

[6] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, în Opere, vol. I, Bucureşti, 1974.

[7] Şt. Zeletin, op. cit., p. 222.

[8] Ibidem, p. 223.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem, p. 226-227.

[11] Ibidem, p. 244.

[12] cf. I. N., Crisele, în "Ţăranul român", I, 1861, nr. 6, dec. 17 p. 44—45, apud G Zane, Studii Editura Eminescu Bucureşti, 1980, p. 165

[13] Cf., pentru publicistica vremii, numai câteva dintre studiile reprezentative pentru starea Principatelor: E. Winterhalder, Trecutul prezentul şi viitorul, în "Românul", III, 1859, nr. 6, ian. 15/27 p. 23; nr. 7, nr. 11, nr. 13, câte lucruri se prăpădesc la noi, Ibidem, III, 1859, nr. 43, apr.. 9/21; Plăgile comerţului, Ibidem, V, 1861, nr. 54, febr. 23, mart. 7, p. 170-171 etc., I. Ionescu *Studii asupra finanţelor. Împrumutul*, în "Tribuna română", I 1859, 50, nov. 29; Impozitul, Ibidem, nr. 54, dec. 31, Productivitatea pământului Moldovei, Ibidem, 1860, nr. 65, febr. 11; *Bugetele*, Ibidem, nr. 76, mart. 20 etc., cf. o analiză aprofundată a publicisticii acestei epoci, pe problemele economice, în G. Zane, op. cit., p. 166.

[14] G. Zane, op. cit., p. 171—172..

[15] Ibidem, p. 173.
[16] Ibidem, p. 173.
[17] Ibiderm.
[18] Ibidem, p. 176
[19] Ibidem, p. 177.
[20] Ibidem.
[21] Ibidem, p. 178, 179, cf. şi I. Tutuc, *Împrumuturile publice din România, 1864-1916*, Bucureşti, 19i8, citat şi de G. Zane, în op.cit., p. 197.
[22] Ibidem, p. 180.
[23] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, Editura Politică, Bucureşti, 1955, p.570, apud G. Zane, op. cit., p. 180.
[24] G. Zane, op. cit., p. 181.
[25] I. H. Rădulescu, *Pace şi însociere*, p. 26, citat de G. Zane, în op. cit., p. 182
[26] G. Zane, op. cit., p. 184
[27] Cf. M. Eminescu, Opere, vol. III, ediție îngrijită de Ion Crețu, Editura Cultura Românească, 1938, Bucureşti, p. 46.
[28] Cf. M. Eminescu, Rezultate ale uzurei în România, în op. cit., p. 47.
[29] Ibidem, p. 41.
[30] A. G. Frank, Lumpen-bourgeoisie et lumpen-developpement, Frangois Maspero, Paris, 1970, cf. Introducere, p. 20, cf. şi cap. 8, Neo-irmperialisme et neo-dependance.
[31] M. Eminescu, op. cât., p. 45.
[32] Ibidem, p. 47.
[33] Ibidem, p. 48.
[34] M. Eminescu, *Patologia societății noastre*, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938-1939, p. 12.
[35] Ibidem, p. 14.
[36] M. Eminescu, *Trecutul şi prezentul*, în op. cit., p. 21
[37] Ibidem, p.21,
[38] A. G. Frank, op. cit.
[39] Ibidem.
[40] M. Eminescu, *Țara legală*, în op. cit., p. 38-39.
[41] Ibidem, p. 39
[42] Ibidem.
[43] M. Eminescu, *De ce s-a retras d-l Brătianu?,* în op. cit., p. 97.
[44] Şt. Zeletin, *Burghezia română. Originile şi rolul ei istoric*, ed. cit., p. 441.
[45] C. I. Băicoianu (p. 3), în G. Zane, op. cit., p. 3.
[46] cf. A D. Xenopol, *Studii economice*, p. 95 (citat şi de Zeletin, în op.cit., p.141)
[47] Şt. Zeletin, op. cit., p. 141.
[48] Ibidem, p. 141
[49] Ibidem, p. 142
[50] Ibidem.
[51] W. Sombart, op. cât., p. 1099 (vol. II), citat şi de Zeletin, în op. cit.
[52] Şt. Zeletin, op. cit., p. 144.

[53] Ibidem.

[54] cf. Massart şi E. Wandervelde sociale, *Parasitisme organique et parasitisme sociale*, Paris, 1898, p. 38.

[55] Şt. Zeletm, op. cit., p. 145.

[56] apud Şt. Zeletin, op.cit., p.146.

[57] Ibidem, p. 148.

Capitolul II

DEMOS şi OCHLOS.
Sociologia exploatării parazitare. Metropola apuseană şi imperiile orientale - o nouă relaţie

1. Sociologia păturii superpuse. Simbioza parazitară metropolă - imperiu

În sociologia mondială fenomenul naşterii şi dezvoltării "păturilor superpuse" parazitare a fost cercetat cu începere din secolul al XX-lea în cadrul analizei pauperităţii declanşată de capitalismul prădalnic şi parazitar în Rusia. În legătura efectivă cu o clasă superpusă, trebuie să amintim teoria lui Th. Veblen, care face distincţia dintre "clasa de *loisir* autentică" şi "clasa de *loisir* falsă" şi parazitară. Victor Chernov sesizează că alături de "demos"-ul proletarian există în toate ţările capitaliste şi un "ochlos" proletarian, enorma masă a declasaţilor, pauperi cronici, lumpenproletariat care poate fi denumit "armata de rezervă capitalistă inutilă".

"Ca şi proletariatul, el este *produsul civilizaţiei capitaliste*, dar reflectă aspectele *distructive nu constructive* ale capitalismului. Exploatat şi călcat în picioare, el este plin de amărăciune, desperare şi deznădejde, ba n-are nici una din tradiţiile şi din potenţialităţile de organizare, din noua conştiinţă, din noua lege şi noua cultură care distinge proletariatul «ereditar» autentic. În Rusia creşterea capitalismului, scrie Chernov, a fost foarte puternică în aspectele sale distructive, prădalnice (*predatory*), în timp ce realizările sale constructive au apărut cu un decalaj (*have lagged*). Procesul ce a fost acompaniat de o creştere catastrofică a *ochlos*-ului, o înspăimântătoare masă de dezrădăcinaţi, de umanitate dezrădăcinată, instabilă, greşit-idealizată uneori, ca în operele timpurii ale lui Gorki, această mulţime a oferit contingente pentru acele sporadice izbucniri de masă...[1] (subl.ns.)

Chernov evidenţiază "mulţimea pestriţă a lumpenproletarilor şi lumpenburghezilor..."[2], masă eterogenă de lucrători instabili (agricoli,

artizani, lucrători în servicii, mici borfaşi), cuprinşi în alte ocupaţii decât în cele tehnice avansate ale economiei. Concluzia lui Chernov este că această masă nu reprezintă un "stoc stabil" al clasei muncitoare, ci include "persoane declasate ale oricărui strat" social.

Bukharin cercetase şi el aceste "categorii de persoane din afara cadrului muncii sociale", "neîndeplinind nici o muncă productivă" şi deci imposibil de a deveni categorii ale clasei muncitoare din această cauză[3].

Fenomenul claselor parazitare superpuse a fost cercetat de Veblen în 1919, deci tot după Eminescu; el a lansat conceptul unei "false (*spurious*) clase de *loisir*", remarcând că atât la baza cât şi la vârful sistemului de clasă se dezvoltă pături variabile ca mărime, care trăiesc "fără ocupaţie" (*in leisure*) şi afişează o conduită risipitoare[4].

D. Matza, care ne-a mijlocit accesul la aceste înţelesuri ale problemei în cadrul teoriilor citate, îl menţionează pe G. Dowling, cel ce, în 1893, remarcase "asemănarea între clasa de *loisir* falsă şi cea autentică": "Opulentul, care nu este bogat prin rezultatele propriei sale industrii (...), suferă atrofierea puterilor sale morale şi virile şi, ca pauperii, trăieşte din surplusul lumii fără a adăuga sau a da vreun echivalent cât de slab pentru menţinerea acestui plusprodus"[5]. D. Matza remarca faptul că "falsa clasă de *loisir*, precum stăpânii pecuniari analizaţi de Veblen, trăiau într-o societate industrială, dar temperamental şi funcţional nu făceau parte din ea, deoarece nu erau dedicaţi spiritului de îndemânare industrială (*industrial workmanship*), ei niciodată nu dovedeau o minte sobră şi inginerească, atât de admirate de Veblen. În schimb, o atare clasă, ca şi clasa de *loisir* autentică, era nefolositoare, barbară, predispusă spre militarism şi înclinată spre paradă, spre risipă ostentativă şi spre excese frecvente. Diferenţa majoră era că *loisir*-ul ei era fals, nesprijinit niciodată pe nici un drept aristocratic sau pe mijloace financiare. Ea este dedicată luxului, fără finanţele necesare..."[6].

Aşadar, iată-ne în faţa unei teme sociologice de foarte largă extensie, căreia Eminescu i-a conferit cea mai deplină elaborare, cercetând fenomenul de ansamblu al naşterii structurilor parazitare superpuse, dezvăluindu-i directa filiaţie cauzală din marile dislocări şi mişcări de diaspora provocate de căderea imperiilor şi de expansiunea capitalului primitiv în Europa de răsărit.

Pentru Eminescu fenomenul de parazitism al claselor de sus este un fenomen regional, care nu ţine de esenţa capitalismului de tip occidental, ci de specificul dezvoltării noastre.

"În condiţii fireşti administraţia înlătură prin puterea ce i-o dă statul piedicile cari se opun dezvoltării economice şi intelectuale a unei ţări (...). La noi? Se aleg patrioţi cari n-au cu ce trăi şi cari în viaţă au făcut cele patru clase primare (...) şi se populează cu ei primăriile şi prefecturile (...). O asemenea administraţie e mai rea decât nici una (...). Administraţia actuală constituie ea însăşi o piedică permanentă a dezvoltării noastre..."[7].

Distincţia dintre o "aristocraţie adevărată" şi una falsă este proprie gândirii eminesciene şi ne ajută să înţelegem aspectele particulare ale profilului social al "falsei aristocraţii". "Revoluţia socială", "pornită de sus", n-a însemnat decât o "înmulţire a oligarhiilor vechi, de rasă, prin elemente de o extremă incertitudine de origine, provenienţă şi merit"[8]. Aristocraţia, pentru a fi "adevărată", trebuie să fie "istorică", "puţin numeroasă", "în posesiune de mari bunuri imobiliare (pentru a nu depinde de averea mobiliară)".

Unul din canalele de circulaţie suprastructurală a noilor pături superpuse a fost revoluţia socială. Afirmarea noii pături este nemijlocit legată de fenomenul "declasării generale" şi de cel al "ridicării cafenelelor în adunări rezumate sub numirea de sistem liberal". În urma acestui dublu proces se înmulţesc "liberalii şi patrioţii de meserie", care "sunt câtă frunză şi iarbă, plus milionul de străini imigraţi pe caile ferate Stroussberg, care împreună cu declasaţii societăţii române formează clasele consumatoare, faţă de singurul producător, ţăranul"[9] (subl. ns.). În cadrul noului "ruaj" instituţional "nici merit nici muncă nu sunt considerate (...) şi toţi aceşti paraziţi sociali, toată secta asta de spioni şi cavaleri de industrie (...) costă mult, foarte mult. Sarcinile de întreţinere a politicienilor de la noi diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligenţă, ca inimă e superior păturii de parveniţi şi de scursături din câte-şi patru unghiurile lumii, cari s-au aşezat deasupra lui din secolul trecut începând"[10] (subl. ns.).

Un alt canal de circulaţie şi infiltrare a noilor pături superpuse parazitare este cel al mişcărilor de populaţii cu "origine incertă", fără merite, populaţii flotante, fără un cadru social hotărât de muncile productive, ci, dimpotrivă, împinşi haotic spre zonele unei uşoare

parveniri, spre arealurile care permit o rapidă infiltrare şi deci o simbioză parazitară cu clasele superpuse locale. După Eminescu, regimul păturii superpuse începe cu secolul fanariot şi continuă cu neofanariotismul liberal aşezat în ţară, între alte pârghii, şi cu ajutorul "regelui Stroussberg"' deci prin intermediul capitalului străin (comercial şi uzurier). Elementele imigrate "de peste Dunăre" în "oraşele de sus ale Ţării Româneşti" "au viciat instituţii şi limbă, au viciat spiritul public...".

"Dar să lăsăm pe vechii fanarioţi deoparte. Nu al lor a fost meritul că au domnit în Ţara Românească, ci al lui Baiazid Fulgerul şi al lui Mahomed al II-lea (...). Prin ei înşişi n-ar fi ajuns la vreun rol în România, dar au ajuns în calitate de ciraci şi de slugi ale turcului. Să venim la noii fanarioţi. «Nimiciţi politiceşte» de mişcarea lui Tudor, ei s-au românizat repede. Patriotismul lor se măsoară cu lefuri, diurne, pensii reversibile"[11].

Aşadar, în aria noastră, istoria a avut înfăţişarea unei lupte sociale între "elementele autohtone" şi cele "scurse în mlaştina gospodăriei otomane" - expresie figurativă a lui Eminescu pentru suprastructura imperială din provinciile imperiului. Deci constituirea clasei parazitare nu poate fi înţeleasă în termeni strict endogeni, ci în termenii unui "dinamism din exterior" (Balandier), ca luptă între "elementele autohtone" şi cele "străine", mişcate de dinamicile suprastructurii imperiale, ce-şi descarcă periodic surplusul în "mlaştina" sa orientală (în suprastructurile imperiale din provinciile imperiului).

În felul acesta se formează un "stat demagogic" în cadrul căruia ia fiinţă, pentru rezolvarea "chestiunilor de politică generală", o "clasă de politicieni, de *patrioţi de meserie,* fără trecut, fără tradiţii, cari fac din politică o speculă, un mijloc de traiu"[12] (subl. ns.).

Cu aceste elemente înaintăm în orizontul *teoriei* eminesciene a "*păturilor superpuse*", una dintre contribuţiile cele mai importante ale gândirii sociologice româneşti din epoca modernă.

Sociologia păturii superpuse este o contribuţie românească la cercetarea mecanismelor naşterii structurilor sociale moderne în aria Europei răsăritene. Pe măsură ce imperiile au început să se clatine şi să intre pe panta declinului s-au dezvoltat ample procese de diaspora care le-au însoţit pe cele de reaşezare a structurilor. Într-un atare

context se cristalizează, în viziunea lui Eminescu, particularităţile constituirii claselor dominante în Principate:

"Dar în Bucureşti şi în oraşele de pe marginea Dunării s-a ivit un *element etnic cu totul nou şi hibrid* care ne-a furnizat generaţia actuală de guvernanţi (...). Toată suma asta de fanarioţi novisimi, care s-au pripăşit în ţară de 50-60 de ani încoace, formează elementul de disoluţie, demagogia României"[13].

Aşadar, această pătură superpusă, nucleul xenocraţiei, provine din suprastructurile imperiale de diaspora sau militare, în condiţiile dizolvării imperiilor sau ale încheierii perioadelor de expansiune militar-războinică ale acestora. Suprastructurile de diaspora, ansamblu de grupări sociale în mişcare, de mentalităţi, idei, convingeri, conduite şi chiar instituţii reprezintă părţi dislocate din suprastructura altă dată stabilă a imperiului. Aceste elemente se regrupează, de obicei, sub forma xenocraţiei, într-o arie anumită, căutând o nouă protecţie centrală (un nou centru de gravitaţie) şi astfel împing aria respectivă într-o nouă periferie, într-o dependenţă faţă de noul centru. Este semnificativ faptul că noile pături clientelare poartă cu ele şi "instituţiile proiective" ale unor suprastructuri, aducând în sânul societăţilor în care se infiltrează "toată suma de apucături", cum se exprimă Eminescu, deprinse în cadrul vechii suprastructuri. Astfel, în urma dizolvării Imperiului Otoman, pătura clientelară a funcţionarilor imperiului din aria lui devine disponibilă şi se pune la dispoziţia noului centru al sistemului mondial, care în cazul de faţă este fie Austro-Ungaria, fie Anglia, fie Franţa. Aceştia sunt, precum plastic se exprima Eminescu: "rămăşiţele haimanalelor de sub steagurile lui Pazvantoglu (...) şi resturile numeroase ale cavalerilor de industrie din Fanar; (...) neavând nici tradiţie (ele au vârsta suprastructurilor flotante, de diaspora - n.ns.), nici patrie, nici naţionalitate hotărâtă, *le vedem punându-se la dispoziţia străinilor* şi votându-1 când pe Stroussberg, când răscumpărarea (...). Aprinşi de-o instinctivă ură contra tuturor elementelor istorice şi autohtone ale acestei ţări le-am văzut introducând în toate ramurile legi străine, neadaptate nici intereselor, nici naturii ei"[14] (subl. ns.).

"Aceste elemente sunt mai numeroase în Ţara Românească decât în Moldova" şi ele pătrund în ţară prin "curentele influenţei austriece" şi prin curentele neofanariote sud-slave. Situaţia de simbioză parazitară a metropolei capitaliste şi a imperiului oriental

este exprimată şi de fondarea, în 1863, la Constantinopol a Băncii imperiale otomane, care are la bază capital englez şi francez şi intenţionează să "preia toate marile operaţii financiare din Imperiul Otoman. În zona de operaţii a noii întreprinderi cad şi ţările române"[15]. În felul acesta, capitalul anglo-francez intră sub protecţia imperiului, asociindu-se cu acesta pentru operaţiile dintoată zona răsăriteană. Atât capitalul cât şi imperiul găsesc noi modalităţi de a-şi exercita dominaţia economico-politică asupra ţărilor române. Într-un asemenea cadru creat de actul simbiotic se produce marea diasporă a xenocraţiei. La începutul anului 1860 D. P. Marţian atrăgea atenţia că "o mulţime de societăţi stau la pândă, aşteptând momentul priincios ca să năvălească în această ţară a căreia pământ şi popor atât de puţin este încercat de iscusinţele industriei şi calculului omenesc"[16]. "Momentul sosise, conchide Zane, în 1863 şi viaţa publică din ţările române în anii 1864 şi 1865 este tulburată de acest asalt - de pe urma căruia ieşise victorios grupul anglo-francez de la Banca imperială otomană"[17].

În toate operaţiile de concesionare a unei bănci de emisie sau a căilor ferate se practica de către capitalul străin un adevărat jaf, încât esenţa lui era aceea de relaţie de exploatare jefuitoare, parazitară. Datele furnizate de studiul lui Zane sunt mai mult decât concludente. Cu fiecare ofensivă a acestui capital jefuitor pătrundeau în ţările române, pe piaţa financiară întâi şi apoi pe cea politică, valurile viitoarei xenocraţii sau, în orice caz, păturile protectoare ale clasei parazitare locale.

"În lupta pentru piaţa financiară a ţărilor române, marile întreprinderi franceze şi engleze au lansat în cursa concurenţei echipe de agenţi, oameni versaţi în afaceri, unii adevăraţi aventurieri internaţionali, vechi «rechini» ai burselor occidentale. Parte, ei vin din culisele marilor bănci (...), alţii descind din rândurile aristocraţiei financiare franceze, acea fracţiune burgheză care, după expresia lui Marx, «în metodele ei de câştig, ca şi-n plăcerile sale, nu înseamnă altceva nimic decât renaşterea lumpenproletariatului pe înălţimile societăţii burgheze». Capitalul arunca câteodată în ţările române agenţi cu blazoane nobiliare, culeşi din rândurile rărite ale nobilimii pentru a impresiona, prin prestigiul titlurilor, fruntaşii politici români..."[18].

Aşadar, datele empirice confirmă teoria sociologică a lui Eminescu atât în ceea ce priveşte geneza păturii superpuse, caracteristicile ei, cât şi pârghiile ei de susţinere etc. "Aduşi la putere" de forţele din afara ţării, "vedem pârghiile care-i ridică aşezate în afară", scrie Eminescu.

Să urmărim mărturiile izvoarelor documentare pentru a cerceta profilul agenţilor xenocraţiei *in statu nascendi*. Iată-l pe unul dintre aceştia, în acţiunile sale din ţările române.

"Am putea atribui fanteziei rolul jucat de unul din ei, de Lefevre, dacă dovezi documentare de netăgăduită autenticitate nu ar veni să confirme realitatea, scrie Zane. Fiu al unui bancher parizian, Lefevre s-a lansat de tânăr în speculaţii financiare în America de Sud (deci tot într-o arie din "periferie" - n. ns.); într-un timp s-a dedat la excrocherii la Montevideo, fapt care, lezând interese franceze, i-a atras o condamnare de doi ani. Refugiat în Anglia, devine agentul pentru Europa răsăriteană al băncii *London and Country Bank* (…). Lucrând pentru banca londoneză lucra pe cont propriu. Unele din afacerile imaginate de el în ţările române sunt încercări personale (...). Asociat cu Bonnet, tehnicianul francez pentru căi ferate trimis de guvernul francez, Lefevre a reuşit să câştige concursul lui Baligot de Beyne, secretarul particular al domnitorului (Cuza - n. ns.) şi prin aceasta al lui I. Alecsandri, reprezentantul român pentru Franţa şi Anglia, şi bineînţeles să-i intereseze pe amândoi"[19].

Lefevre "avea ca metodă cultivarea anturajelor şi a prietenilor personali ai domnului (...), exploatând cu îndemânarea excrocilor precaritatea situaţiei materiale...". El va proiecta afaceri după afaceri, care de care mai veroase, vizând concesionarea cailor ferate.

Noua pătură superpusă era, cum se exprimă poetul, "incapabilă de adevăr şi de patriotism"[20]. Această idee se potriveşte, în esenţa ei, cu teza lui Marx, deja citată prin textul lui Zane, după care capitalismul în primele lui faze ridicase o pătură burgheză care "prin metodele ei de câştig, ca şi-n plăcerile sale, nu însemna nimic altceva decât renaşterea lumpenproletariatului pe înălţimile societăţii burgheze". Or, exact către un atare înţeles se mişcă întreaga teorie eminesciană a păturilor superpuse. În ţările române acestea au determinat "renaşterea unui lumpenproletariat", pătură parazitară, chiar pe "înălţimile societăţii burgheze" româneşti. Această trăsătură

ne dezvăluie caracterul "lumpenburghez" al păturii superpuse din România.

"Aşadar, încă o dată *distinguendum est*, scrie Eminescu. Avem de-o parte rasa românească, cu trecutul ei, identică în toate ţările pe cari le locuiesc, popor cinstit, inimos, capabil de adevăr şi patriotism. Avem apoi, deasupra acestui popor, o pătură superpusă (...)"[21] (subl. ns.).

O dată cu epoca modernă, aşadar, începe lunga serie istorică a xenocraţiei.

"La 1821 revine domnia naţională (...), populaţia creşte repede, limba se dezbrăcă în mai puţin de 20 de ani de cuvintele greceşti, turceşti etc. cari se introduseseră în epoca fanarioţilor; progresul real şi repede al rasei române o face matură pentru unire, pentru *cei dintâi paşi în civilizaţiunea apuseană* (...). Ei bine, după 1866 se ivesc tot fenomene ce se constată pentru epoca de la 1700 - 1821. Populaţia autohtonă scade şi se răreşte; cărţi nici nu se tipăresc, nici se citesc; pătura dominantă superpusă rasei române n-are încă sete de cunoştinţe, nici capacitate de a pricepe adevărul (...). Gonind o funcţie trebuie să fii înrudit cu ei..."[22] (subl. ns.). Această pătură, deşi minoritară, devine, ca urmare a poziţiei ocupate, *predominantă* în stat. Fenomenul predominării sale va marca destinul societăţii locale în pragul modernităţii. Cu teoria predominării Eminescu va aduce noi adăugiri la chestiunea efectelor imperiilor orientale şi o declinului lor în marea tranziţie.

2. Teoria predominării şi a selecţiei sociale negative

Cu teoria "predominării" Eminescu adânceşte analiza structurii de clasă în societăţi ca cele din aria sud-est europeană.

Trebuie să fim atenţi la înţelesurile sociologice ale formulărilor eminesciene, care, prin expresia lor polemico-literară, ne pot deruta, impunând atenţiei cititorului când un sens când altul dintre cele parţiale, care particularizează, în descrierile sale, un *fapt general*, cu statut de lege. Astfel, vorbind despre urmările dominaţiei unui element socioetnic asupra unei populaţii date, Eminescu va folosi, ca şi în alte situaţii, o expunere analitic-descriptivă şi nu enunţuri-sociologice abstracte, care n-ar fi îngăduit atingerea îndoitului obiectiv vizat de

poet: ştiinţific şi-i politico-polemic. În plan fenomenal, descriptiv, teza predominării este formulată astfel:

"Predispoziţii şi aptitudini moştenite, calităţi sau defecte intelectuale şi morale dau *domniei unui element etnic* alt caracter decât *domniei celuilalt element*. Suntem convinşi de exemplu, că *demagogia* la noi e de *origină fanariotă* că ea însemnează ura înrădăcinată a veneticului fără tradiţii, fără patrie, fără trecut în contra celor ce au o tradiţie hotărâtă (...). *Setea de a-şi crea un trecut, pe care nu-l au se vede din tendinţa de a schimba totul* (...). Astfel se schimbă *numele istorice* ale stradelor din Bucureşti, dându-le altele, cari ar putea fi *puse în raport cu ce ei pretind a fi făcut în ţară*. Aceste elemente hibride se vor distinge aşadar prin ura trecutului şi a tot ce se poate numi istorie într-o ţară, fie rasa, fie datina.[23]

În esenţa ei, această teză vizează o relaţie fundamentală, căreia poetul îi va găsi şi formularea abstractă în ideea "*luptei de predominare de rasă*" şi a "*oscilaţiunii predominării*". Această idee are o incidenţă mult mai largă şi Eminescu îi caută ilustrările în alte arii de cultură[24].

"Dacă considerăm vigoarea extraordinară a începuturilor noastre istorice, figura lui Mircea sau Ştefan cel Mare, şi le comparăm cu mizeria şi puţinătatea de caracter din ziua de azi (...) poate toată cestiunea se reduce la aceea că pe atunci *precumpănea* populaţia autohtonă de munte, iar azi precumpăneşte cea imigrată, de baltă..."[25] (subl. ns.).

Aşadar nu este vorba numai de o dominaţie politică, ci despre o "predominare" a unui element în raport cu altul. Această predominare cuprinde deopotrivă economia, cultura cât şi politica. Astfel, dacă va "predomina" elementul străin, se vor dezvolta, o "economie de raporturi negative", "o cultură cosmopolită", "aistorică", o "societate artificială", un "stat raţional" (al asocierilor de interese oligarhice, în sensul lui Eminescu) în locul unuia "organic" sau "natural", ieşit adică din evoluţia înceată şi din necesităţile societăţii româneşti (locale, în genere) etc. Predominarea este structurală: ea implică un anumit tip de structură, de societate, de economie şi de cultură, în funcţie de elementul care predomină. Deci *teoria polarizării sociale* este, într-o formă a ei, o teorie a "predominării" unui element în contrapondere cu altul. Predominarea este însă un fapt de civilizaţie, un "fenomen social total" (M. Mauss), nu un simplu tip particular de dominaţie. Ea

implică atingeri ale tuturor palierelor societății, de la individ până la “societatea globală”. Deci, sensurile polarizării sociale vizează relații externe, într-o accepție a lor, adică se referă la raporturi de dependență ale națiunilor mici față de economiile “centrale” sau față de imperii, dar totodată vizează şi relații interne.

Dar Eminescu adânceşte şi mai mult înțelesul sociologic al tezei sale; lupta sau *relația istorică* de *predominare* este, în esența ei, o relație, respectiv “o luptă între *elementele istorice* ale acestei țări (sau ale alteia - n. ns.) şi cele neistorice” (subl. ns.), iar această relație are un caracter obiectiv, încât “...adevărul că în România *predominarea* a scăpat din mâinile elementelor istorice şi a încăput pe mâna celor neistorice rămâne acelaşi dacă l-ar spune un român de rasă sau unul de origine străină, acelaşi dacă l-ar atinge pe enunțător sau nu”[26] (subl.ns.)

Aşadar, înțelesul sociologic al legii predominării este clar afirmat de Eminescu printr-o delimitare explicită de eventualele înțelesuri pur ideologice, etniciste ori eticiste. Această lege are un caracter obiectiv, de “lege naturală”, cum ar spune Eminescu, deci reflectă o stare de lucruri obiective, istoriceşte reale şi nicidecum o înfruntare de principii ideologico-eticiste ori a unor etnocentrisme culturale. Că Eminescu vizează sensuri sociologice şi nu de alt ordin în teoria predominării reiese din maniera în care interpretează factorii de supradeterminare etnică a acestei relații sociale:

“Stabilim încă o dată că trebuie a se distinge între deosebitele rase imigrate în România. Nu toți cari au trecut la noi sub numele de fanariot sunt în adevăr fanarioți, nu toți au fost neasimilabili. Din contra, n-am tăgăduit (...) că numeroase elemente s-au asimilat cu totul şi că numai imigrațiunea cea mai proaspăta, de 50-60 de ani încoace prezintă inconvenientele neasimilării...”[27].

“Nu oprim pe nimeni de a fi ori de a se pretinde român. Rău e că asemenea elemente prea proaspete în loc de a fi determinate de caracterul statornic al poporului sunt din contră determinante pentru viața publică...”[28].

Deci Eminescu ne propune o distincție clară cu privire la tipologia raporturilor sociale dintre grupările autohtone şi cele imigrate. Dintre toate relațiile posibile între aceste elemente, singura pe care Eminescu o critică şi o respinge este aceea a *predominării elementului străin* asupra celui *autohton*, care ascunde, în esența ei,

dizolvarea tradiţiilor istorice locale. Aşadar una din concluziile teoriei predominării a lui Eminescu este aceea că, în perioada capitalismului uzurier şi comercial, la care se referă analizele sale, relaţiile de exploatare capătă, în ariile din "periferie", forma predominării unui element imigrat în raport cu elementul autohton, ceea ce implică dezvoltarea unor relaţii economice negative, în care elementul predominant - xenocraţia - îşi însuşeşte plusprodusul creat de către populaţia autohtonă, fără a-i oferi, în compensaţie, nimic.

În strânsă corelaţie cu teoria predominării, Eminescu va găsi o formulă sociologică deosebit de originală pentru teoria selecţiei sociale, strălucit exemplu de "sociologie pozitivă".

"Puterea intrinsecă de a exista şi a domni nu este absolută, scrie Eminescu, ci atârnă de mediul în care se exercită. Când un popor încape, de exemplu, sub dominaţie străina, învins prin superioritate numerică, elementele sale viguroase şi statornice vor rămâne jos, iar cele cari se vor adapta mediului nou al robiei: linguşitorii, mincinoşii, viclenii se vor ridica. Astfel grija cea dintâi a fanarioţilor a fost de a desfiinţa *armata noastră*, corp cu corp, pentru a nimici mediul în care calităţile rasei române şi puterea ei de viaţă se puteau exercita. La l874 "Românul" (ziar al liberalilor - n.ns.) cerea desfiinţarea armatei pentru cauze de economie. Istoria noastră e o ilustrare a acestei teorii. *În epocile în cari se cerea o vigoare şi o intensivă vitalitate s-au ridicat Românii; în epocile de dominatei străina, exercitată din Ţarigrad ori din alte puncte, s-au ridicat străinii*. Adaptabilitatea cu-n mediu nesănătos, nedemn, nu înseamnă superioritate organică"[29] (subl. ns.).

Mediile sociale sunt totodată cauza şi efectul interacţiunii indivizilor.

"Nu superioritatea organica învinge, ci adaptabilitatea cu un mediu dat de timp, *istoriceşte*, dat de spaţiu, *geograficeşte*. Dar naturile viguroase vor căta să întipărească mediului caracterul lor, cele slabe se vor adapta ca ceara unui mediu nedemn chiar, încât slăbiciunea e din acest punct de vedere un titlu de existenţă. De mult gândeam la o asemenea modificare a teoriei luptei pentru existenţă, văzând cazurile în cari decrepitudinea şi paraziţii ajung a exploata şi a stăpâni elementele sănătoase şi puternice"[30] (subl. ns.).

Eminescu a dezvoltat teoria selecţiei sociale atât cât i-a permis cadrul epocii şi dureros de scurta sa viaţă. El operează o distincţie între ceea ce numeşte "lupta fericită de rasă", generând o "selecţiune

adevărată", şi "încrucişările nefericite" de populaţii străine, în calitate de clienţi ai unor puteri străine sub a căror protecţie s-au aşezat. În sensul acesta, Eminescu cercetează teoria lui Bluntschil privitoare la "cucerirea cu armele", pe care o compară cu "selecţiunea adevărată", contrapunând-o tipului de infiltrare a unor elemente decăzute din suburbia imperiului în sânul populaţiilor locale. ("Dar oare cu războiul ne-au cucerit Pehlivanoglu, Zevzechidis şi C. A. Rosetti? (...) Dar stârpiturile de la graniţe, fugite din spânzurătorile turcilor, ne-au cucerit pe noi? (...) Ei au venit să se hrănească aici nu să ne stăpânească".) Aşadar există două căi de constituire a păturilor superpuse: *cucerire* şi *infiltrare*. Numai în primul caz poate funcţiona o "selecţie adevărată" a elementelor de rasă. În al doilea caz însă asistăm la naşterea unei xenocraţii deci a unei pături superpuse, clientelare în raport cu marile puteri (imperii sau metropole capitaliste). Faptul social de la care porneşte teoria lui Eminescu este procesul de imigrare din secolele al XVI-lea, al XVIII-lea, al XIX-lea, în timpul "domniei lui Carol îngăduitorul".

Pentru Eminescu clasa socială producătoare este poporul, ţăranul român, totodată entitate etnică şi entitate socială de clasă. Aşadar, dincolo de înţelesul lărgit al teoriei păturilor superpuse, referitor la specificul carpato-balcanic, funcţionează şi un sens restrâns al acestor teze, care derivă din particularitatea societăţilor agrare-ţărăneşti, în care poporul ţărănesc are totodată un statut de clasă pe lângă cel etnic. Iar aici, pe fundalul prelungirii revoluţiei atlantice, care este o revoluţie occidentală, legată de interesele burgheziei străine, se creează fondul de infiltrare a elementelor uzuriere şi comerciale ale burgheziei europene. În sensul acesta, se creează un decalaj, o opoziţie, între aceste elemente infiltrate şi poporul ţărănesc, care este totodată opoziţie socială. Teza predominării reprezintă contribuţia lui Eminescu în explicarea fenomenelor de aculturaţie în Europa răsăriteană şi totodată la explicarea raporturilor interetnice în termenii raporturilor de clasă. Ea îi permite să "reformeze" teoria adaptării şi supravieţuirii, atrăgând atenţia ca "răzbesc" elementele predominante, care impun acel *mediu* care le favorizează şi nu neapărat elementele cele mai valoroase.

Deci predominarea are şi un înţeles *calitativ*, nu doar unul *cantitativ*, de *număr*.

3. Alte înţelesuri ale teoriei predominării.
"Minoratul" noii clase şi nevoia protecţiei sale

Teoria predominării a lui Eminescu va fi asimilată, prin filtrul concepţiei liberaliste, de către Zeletin, în cadrul teoriei sale a naţionalizării capitalului, şi totodată va reprezenta baza sociologiei ţărăneşti a "naţionalizării oraşelor" a lui Madgearu.

La Zeletin teoria predominării va capătă un înţeles nou dar nu-l va pierde nici pe cel eminescian. Pornind de la postulatul liberalist după care "capitalismul comercial" este o fază a dezvoltării, idee împărtăşită şi de Sombart, Zeletin va găsi izvorul naşterii burgheziei europene în relaţiile comerciale stabilite între Occident şi Orient în urma cruciadelor"[31]. Mutaţiile produse de distribuţia reţelei comerciale generează, după Zeletin, schimbări în predominarea diverselor fonduri etnice în dinamica civilizaţiei europene. Astfel, într-o primă perioadă, rolul de "mijlocitor între Orient şi Occident revine oraşelor italiene Pisa, Geneva, Veneţia. Comerţul *latinilor* (urmaşi ai comercianţilor greci) între Asia şi Europa trecea peste ţările române (subl. ns.), astfel încât au atras şi aria lor în dinamica civilizaţiei europene occidentale. Căderea Constantinopolului şi descoperirea noului drum spre Indii pe la Capul Bunei Speranţe (l498) a dus la decăderea oraşelor italiene şi la momentul de *predominare* a portughezilor, care a mijlocit "*deplasarea centrului economic dinspre sudul european - Italia, Spania, Portugalia şi oraşele germane sudice - către nord, în Olanda, Anglia şi Franţa...*" (subl. ns.). În tot acest proces de "deplasare a centrului economic", Zeletin evidenţiază, pe urmele lui Sombart, schimbarea de accent în predominarea diverselor elemente etnice în dinamica civilizaţiei europene. Astfel, epoca medievală ne dezvăluie predominarea elementului *latin* (rolul oraşelor italiene); o dată cu "deplasarea centrului" în nordul Europei, rolul cel mai important revine elementului germanic. Dacă italicii au ţinut în echilibru cele două Europe, portughezii au realizat un nou echilibru între Europa şi Asia, iar evreii, în pragul modernităţii, au grăbit ieşirea Europei răsăritene din stadiul economiei naturale. După cum observăm, Zeletin împărtăşeşte teza liberalistă a coincidenţei automate dintre acumularea capitalistă şi dezvoltarea societăţilor locale. "Imboldul ce a dat fiinţă" "erei burgheze în Principatele române" pleacă, după Zeletin, "de la burghezia anglo-saxonă". În esenţa lui, impactul capitalului anglo-

saxon aşa cum am desprins din analizele economice ale lui G. Zane asupra societăţii româneşti a provocat o scurgere a plusprodusul Principatelor către metropole fără a crea, în schimb, un *complex economic industrial naţional*. Chiar şi atunci, aşa cum vom vedea, "când a creat infrastructura căilor ferate, la rate de profit uriaşe", în esenţa lui, procesul a vizat dezvoltarea infrastructurii economiei periferiale şi nicidecum de dezvoltare autocentrată. Zeletin judeca schimbarea economiei naturale în economia bănească sub invazia capitalului străin drept un progres istoric, iar Eminescu, dimpotrivă, ca fiind expresia unui regres istoric (instaurarea unei economii de exploatare parazitară). Zeletin merge atât de departe, încât salută impactul ruinător al capitalului comercial asupra "producţiei agrare primitive", ca şi cum aceasta ar fi trebuit să fie singura cale de dezvoltare a societăţilor agricole-ţărăneşti. Evoluţia societăţilor aflate în periferia sistemului capitalist mondial nu-l confirmă pe Zeletin. Consecvent principiilor liberaliste, el va considera "predominarea" elementului extern ca fiind salutară pentru evoluţia societăţii româneşti. ("După mişcarea de la 1840 soarta luptelor noastre de clasa atârnă mai mult de evenimentele externe decât de prefaceri interne"[32]).

În realitate, aşa cum se desprinde din analizele mai noi, burghezia apuseană n-a reprezentat automat şi nemijlocit un factor de progres, şi nici elementele burgheze interne, căci acţiunea lor conjugată a creat o nouă dependenţă a ţărilor române faţă de metropola capitalistă. Deşi recunoaşte un rol pozitiv acestui mariaj între burghezia apuseană şi elementul ei subordonat din interior, Zeletin va luneca uşor către celalalt înţeles al teoriei predominării, dezvoltată de Eminescu, după care predominarea "elementului străin" are un efect distructiv. Cu această nouă linie a gândirii sale se dezvoltă teoria acţiunii distructive a capitalului primitiv în societăţile agrare şi a necesitaţii trecerii la faza de "naţionalizare" a capitalului. În sensul acesta, Zeletin recunoaşte agentului extern numai rolul de mânuitor al capitalului distructiv în raport cu economia naturală, legând acţiunea constructivă, de trecere la capitalismul industrial, de agentul intern, naţional. Agentul extern distruge vechiul regim prin formele primitive ale capitalului (camăta şi comerţul), iar cel intern dezvoltă formele pozitive ale acestuia: capitalul industrial şi financiar. Pentru a demonstra că, în acest stadiu, capitalismul are o tendinţă parazitară, către un consum de lux, necompensator, Zeletin caută şi de data

aceasta corespondenţe cu Occidentul, socotind tendinţa parazitară normală şi universală. În sensul acesta recurge la ilustrări din *Capitalul* lui Marx.

"Nici a zecea parte din banii împrumutaţi cu dobândă în ţara noastră (Anglia secolului al XVII-lea - n. ns.) nu sunt daţi oamenilor de afaceri (...); banii se împrumută înainte de toate pentru cumpărături de lux şi risipa unor oameni care, deşi sunt mari proprietari, cheltuiesc mai mult decât le produc moşiile şi preferă să şi le ipotecheze decât să le vândă"[33].

"Din moment ce capitalismul apusean, revărsându-şi la noi articolele sale de lux, născu înclinarea spre risipă în sânul boierimii române, aceasta deveni prada legitimă a cămătarilor evrei"[34].

În legătură cu acţiunea cămătarului, Zeletin desfăşoară aceeaşi analiză ca şi Eminescu. El enunţă, sombartian, că "din capitalul de camătă s-a născut cel de bancă, iar din acesta capitalul industrial", încheind "seria de evoluţie a capitalismului român"[35]. Modelul de analiza ne dovedeşte însă că Zeletin trecuse prin şcoala gândirii lui Eminescu, astfel că va dezvolta cel de-al treilea înţeles al teoriei predominării, care exista "in nuce" în chiar doctrina eminesciană. Acesta se referă la rolul statului în protecţia modului de producţie capitalist, fără de care acest mod de producţie nu s-ar fi putut dezvolta, n-ar fi reuşit să treacă de pragul capitalismului primitiv, distructiv. Cu aceasta gândirea lui Eminescu este biruitoare în chiar doctrina liberalistă. Cu teza modului de producţie dominant, gândirea sociologică românească se va situa în fruntea seriei teoriilor similare dezvoltate de gândirea sociologică contemporană.

Întrucât în faza de trecere de la vechiul spre noul regim "vechea clasă agrară s-a ruinat înainte ca noua clasă burgheză să fie destul de tare spre a lua conducerea", locul autorităţii anterioare îl iau "funcţionarii plătiţi şi astfel, scăzând nobilimea, creşte birocraţia", spune Zeletin. În Apus, Anglia face excepţie, căci ea nu şi-a distrus nobilimea. În rest însă, conchide Zeletin, "burghezia" în stare de "minorat" are nevoie de protecţia aparatului de stat (absolutism politic, concentrare administrativ-politică, birocraţie şi militarism). Iată aşadar teza centrală a lui Wallerstein (la care ne-am referit) formulată cu 40 de ani în urmă de Zeletin. Deosebirea faţă de Apus ar consta în aceea că forţa centrală n-ar fi în "mâna unui individ (monarhul), ci a unui grup de indivizi; deci nu avem monarhie, ci oligarhie, care după

victoria revoluţionarilor liberali a devenit oligarhie liberală, guvernând printr-o vastă birocraţie şi militarism”[36].

În teza mariajului dintre burghezia urbană occidentală şi monarhia absolută, Zeletin îl anticipează de asemenea pe Wallerstein. În România, “oligarhia are rolul de tutore al burgheziei minore pe care l-a avut în Apus absolutismul luminat”. Aşadar, în acest punct, în care părea a se întâlni cu Eminescu, Zeletin se şi desparte în mod esenţial de el. În vreme ce pentru Eminescu era predominării xenocraţiei parazitare începe la l866, pentru Zeletin acest an însemnă demararea erei de protecţie a “minoratului burgheziei” de către o oligarhie politică. Numai treptat, susţine Zeletin, se va desfăşura un proces de naţionalizare a capitalului, care va consemna restaurarea predominării economice, nu doar politice, a elementului aşa-zis autohton în istoria României.

Zeletin se detaşează de Eminescu şi prin modul în care interpretează perioada de după l866. Structura socială românească este caracterizata, după el, prin existenţa unei oligarhii politice fără capital şi a unei burghezii străine “mânuind” capitalul primitiv, dar fără acces la puterea politică. Oligarhia politică va acorda protecţie burgheziei, iar aceasta va face “educaţia economică” a ramurii naţionale a burgheziei. Avem, aşadar, confirmată teza după care în tot acest timp statul burghez reprezentă o suprastructura de protecţie a unui capitalism de tip extravertit, dependent şi în mare parte neproductiv.

Pentru Eminescu această perioadă este caracterizată de “predominarea elementului străin, parazitar”, organizat după modelul unei “companii de exploatare”. Pentru Zeletin, deşi acest tip de capitalism se însoţeşte cu forme de parazitsm social, el reprezintă o etapă necesară, de tipar general european (cu decalajele fazelor respective), în sensul că orice dezvoltare capitalistă a primit imboldul unui element străin.

Ceea ce găsim comun la Eminescu şi Zeletin este ideea protecţiei acordată de către o suprastructură unui mod de producţie foarte slab, de tip extravertit, ceea ce exprima, într-o formulare specifică, legea modului economic sau de producţie dominant, având aplicaţie în perioadele de tranziţie. Această lege a fost formulată de un liberal (Zeletin), un conservator (Eminescu) şi un marxist (C.D. Gherea), ceea ce nu anulează diferenţa ireductibilă dintre cele trei paradigme, cum şi-au imaginat criticii celei dintâi ediţii a cărţii de

faţă. În ariile în care întâlnim fenomenul de coprezenţă a unor moduri economice (de producţie) diferite, capitalist şi neofeudal în cazul nostru, acţiunea acestei legi va căpătă forme specifice şi se va generaliza chiar în domeniul culturii. Gherea defineşte şi el această problemă în teoria neoiobăgiei, în măsura în care cercetează consecinţele coprezenţei în cadrul aceleiaşi societăţi a capitalismului comercial şi a agriculturii neoiobăgiste. Aşa cum se desprinde din analiza teoriei lui Gherea, în urma protecţiei acordate capitalului comercial din agricultură (deci protecţia unui mod de producţie specific) va apare un efect specific, de blocare a dezvoltării capitaliste a agriculturii, aceasta fiind împinsă, nu spre o cale capitalistă, ci, paradoxal, către o cale neoiobăgistă, deci spre un mod de producţie în esenţa lui de tip feudal-aservitor. Concluzia lui Zeletin este că protecţia capitalului primitiv va distruge economia naturală, dar totodată va crea baza pentru o prefacere capitalistă a agriculturii. Toţi teoreticienii noştri, de la Gherea la Madgearu şi Manoilescu şi actualmente H. H. Stahl, sunt pe linia tezei lui Gherea şi nu a lui Zeletin. Aşadar, concluzia generală este că un *mod de producţie* se poate dezvolta, chiar dacă este foarte slab, cu condiţia de a primi *protecţia unei suprastructuri politice*. Prin acţiunea acestei legi nu se va naşte un capitalism de tip metropolitan, cu industrie şi agricultură deopotrivă dezvoltate, ci un capitalism de tip periferial, dependent faţă de metropolă, cu o industrie folosind forţa de muncă ieftină şi cu o agricultură înapoiată.

4. Teoria "modului de producţie articulat". Prioritatea lui C. D. Gherea

În deceniile al VII-lea şi al VIII-lea ale secolului al XX-lea s-a produs un adevărat "boom" teoretic al unor teze care fuseseră mult mai devreme elaborate în spaţiul românesc de gândire consacrând o serie teoretică neîntreruptă pe o durată lungă de timp, de la Eminescu la Manoilescu. Între teoriile care operează cu teza modului de producţie protejat sau dominant se poate menţiona aşa-numita "abordare articulaţionistă", conform căreia în "formaţiunile sociale din periferia" sistemului capitalist mondial se produce un fenomen de articulare a unor moduri de producţie necapitaliste cu modul de producţie capitalist. Plusvaloarea se extrage prin diverse mecanisme

de dominație şi control asupra modurilor de producție necapitaliste, rezultând astfel un transfer de plusprodus dinspre acestea spre modul capitalist de producție. Această abordare, dezvoltată prin anii '60 de M. Godelier, Pierre Philippe Rey, C. Meillasoux, E. Terray porneşte de la doua teze fundamentale:

l. "Formațiunile sociale periferiale sunt constituite din combinarea articulată a modului de producție capitalist dominant şi a modurilor de producție noncapitaliste subordonate"[37].

2. Persistența acestor moduri necapitaliste sau precapitaliste, în articulație cu capitalismul, "blochează" expansiunea relațiilor de producție capitaliste[38].

În teoria acumulării mondiale problema se pune invers. După G. Frank, expansiunea relațiilor de producție capitaliste în cel mai bun caz "blochează" procesele de dezvoltare fiindcă, de regulă, declanşează procese de schimbare cu semn negativ ("de dezvoltare a subdezvoltării"). Aşadar, o dată încadrate în sistemul acumulării mondiale "formațiunile periferiale" trec printr-un proces de schimbare a modurilor lor de producție în conformitate cu strategiile metropolitane de acumulare mondială a capitalului.

După Goodman, abordarea "articulaționistă" are câteva variante: a) una în care "articularea" este interpretată ca transformare parțială a modurilor de producție necapitaliste "tradiționale" (este varianta susținută de S. Amin şi K. Vergopoulos); b) alta, conform căreia modurile necapitaliste vor fi, în parte, "restructurate", în parte, dizolvate şi astfel vor fi subordonate relațiilor capitaliste dominante (reprezentanții: C. Bettelheim şi A. Emmanuel); c) o a treia variantă este aceea, conform căreia supraviețuirea modului de producție noncapitalist e văzută ca rezultat al luptei dintre agenții organizați în câmpul unor raporturi de producție diferențiale (H. Wolpe); d) o ultima variantă, în care supraviețuirea modurilor de producție ne-capitaliste este explicată prin "confruntările şi alianțele dintre clasele sociale pe care diversele moduri de producție le definesc"[39] (este reprezentată de P. Ph. Rey). "Articularea" este interpretată de Rey atât ca o coexistență între moduri (deci stabile), cât şi ca un "proces tranzițional al contradicției şi conflictului de clasă". Tot aici trebuie menționat şi Roxborough, care interpretează "articularea" ca o "coexistență de forma simbiozelor"[40] (amintind modelul Gherea).

Concluzia generală este formulate de S. Amin, după care modelul dezvoltării economiilor periferiale, deşi supus legilor de mişcare capitalistă, se îndepărtează semnificativ de “modelul european” analizat de Marx. În contextul societăților periferiale “tranziția blocată” devine ceea ce se numeşte “capitalism periferial”.

În teoria sa a “articulării modului de producție”, H. Wolpe se referă stăruitor la suprastructurile ideologice şi juridico-politice necesare reproducerii “bazei” economice a unui anume mod de producție. Aceste condiții de existenta sunt incorporate de Wolpe în “conceptul extins”, distinct de versiunea “restrânsă”, care defineşte doar combinațiile specifice dintre relațiile de producție şi forțele productive, nu şi legile de mişcare care determină reproducerea. Această distincție este fundamentală. “Conceptele de reproducere definesc “dinamicile” sistemului, “dinamicile” furnizează mecanismul prin care întreprinderile (altfel izolate) sunt legate într-un sistem de relații sistematice una cu alta”[41]. El consideră că formațiunile sociale se constituie printr-o combinare de moduri restrictiv definite, în articulare cu un mod “extins”, care este dominant (ale cărui legi de mişcare sînt efectiv operative).

Această teorie a fost formulată pentru prima dată de Gherea, la care “modul dominant” nu este neapărat *cel mai “extins”*, ci acela care este cel mai *puternic* fie din punct de vedere economic, fie ca urmare a unui regim politico-economic forțat, adică a violenței politice. Aşadar el este dominant nu întrucât este “extins” (cel mai extins), ci pentru că este *impus* prin forță. Pentru Wolpe modul de producție dominant este acela ale cărui legi de mişcare sunt efectiv “operative”, adică acela care este cel mai “extins” (*extended*), cel mai “dezvoltat”. Dar teoria lui are o aplicație regională (occidentală) şi nu e valabilă pentru “periferie”, unde este vorba de impunerea prin *violență* pur politică a modului de producție care poate fi cel mai puțin extins sau cel mai nedezvoltat (nu cel capitalist-industrial, ci cel comercial-cămătăresc). În aceasta constă diferența fundamentală între teoriile regionale de tip Gherea-Maiorescu şi “teoriile articulației modurilor de producție” (Wolpe, Laclau etc.). Problema care se pune este aceea dacă transformările economiei naturale se produc endogen, cum a postulat “modelul liberal” (şi cum poate fi observat în analiza marxista “clasica” a tranziției de la feudalism la capitalism în Europa) sau dacă, din contră, rezultă din impuneri exterioare şi din dominație

colonială[42]. Bernstein sugerează că noțiunea de articulare este redundantă, întrucât capitalismul a distrus *condițiile de reproducere* ale altor moduri de producție, chiar când formele de subordonare a muncii şi unitățile de producție "tipice" ale acestora au fost doar parțial schimbate[43]. Acest lucru nu este valabil nici pentru Occident, cu atât mai mult pentru "periferie". Teoriile lui Gherea, Zeletin etc. menționează că "violența" poate juca rolul unei *forțe de producție*, susținând generalizarea modului de producție cel mai puțin dezvoltat. În acest context nu mai are importanță dacă modul de producție şi formațiunea social-economică sunt de acelaşi rang sau nu, deoarece chiar dacă modul de producție este criteriul principal al definirii formațiunii sociale el poate coexista în "marginea" noii formațiuni sociale cu alte moduri de producție, pe care şi le poate subordona, chiar dacă-i sunt exterioare.

La Wolpe apar confuzii, ambiguități între "modul de producție" dominant şi "modul de producție cel mai extins" (generalizat), fiindu-ne sugerată o echivalență a lor, ceea ce nu este adevărat decât pentru Occident şi nicidecum pentru "periferie". Dacă aşa ar sta lucrurile nu s-ar putea justifica acțiunea legii modului de producție dominant, deoarece el s-ar reproduce prin mecanisme pur economice, nereclamând mecanisme suprastructurale decât pentru a ține sub control dinamica societății civile şi nicidecum dinamica economică (deci reproducerea economica). În fond întreaga complexitate a vieții politice din Occident, cu barochismul ei parlamentar burghez etc., este posibilă prin aceea că, până la un punct, reproducția economică se asigură prin mecanisme pur economice, întreaga suprastructură fiind solicitată doar de procesele reproducerii "societății civile", ca societate sofisticat stratificată. Într-un atare context principalul mecanism de reproducere a relațiilor sociale devine cel educațional; astfel sunt create condițiile ca o societate hipereducată să fie o societate a represiunii educaționale, adică educația să devină principalul instrument al violenței (în forma "violenței simbolice"). Maiorescu poate fi socotit teoreticianul *avant la lettre* al "violenței simbolice", prin *teoria formelor fără fond*. De fapt el a cercetat modul de acțiune a legii modului dominant în cultură, ceea ce Gherea a făcut pentru structurile economico-sociale. A găsi un punct comun între Maiorescu şi Gherea ar însemna a căuta "conceptul absent" şi anume legea modului de producție dominant şi acțiunea ei în cultură. Avem, iată, o

altă chestiune comună celor două abordări şi concepţii - conservatoare şi socialistă - fără ca prin aceasta să fie îngăduită concluzia că diferenţele dintre aceste concepţii s-ar şterge şi că Maiorescu ar putea fi socotit marxist. Numai o gândire primitivă şi total neinstruită ar deduce din asemenea "punţi" între teorii de concepţii diferite, ştergerea diferenţei lor. În ariile din "periferie" asistăm la un proces de inserţie a instituţiilor capitaliste, deci a formelor de control capitalist al muncii, context în care oligarhiile politico-financiare interne devin agenţi ai modurilor metropolitane de dominaţie. Rezistenţa la aceste moduri induse prin aparatul de stat în câmpul societăţilor locale, ca moduri instituţionale şi categoriale (de gândire şi acţiune), se extinde la domeniul culturii: ca rezistenţă la formele gândirii, simţirii şi acţiunii impuse de modurile sociale, economice şi politico-ideologice dominante externe (capitalismul extern).

Când Gherea se referea la costul moral al regimului neoiobag el relua, într-un fel, teza lui Maiorescu după care absenţa fondului, a eticii muncii şi acumulării duce la triumful agentului risipitor, neproductiv şi la sporirea costului "faţadei" liberale al cărei unic rost este de a camufla absenţa etosului (deci a unei morale economice mai înalte). Conjunctura favorabilă a criticii sociale a fost creată de teoreticienii "formelor fără fond", de teoreticienii spiritului critic, de poporanism, de Iorga, şi, deopotrivă, de teoriile socialiste, în special ale lui Gherea. Gherea este din punctul acesta de vedere unul dintre reprezentanţii principali ai criticii sociale. În România funcţiona acest complex unitar al criticii sociale.

Suntem, iată, în poziţia de a defini cultura critică, reţinând între caracteristicile ei definitorii, tocmai această *unitate a diferenţierilor* spiritului critic, care se afirma unitar, în şi printr-o multitudine de paradigme şi teorii de concepţii dintre cele mai felurite. În ciuda apartenenţei lor la grupări, paradigme şi concepţii uneori profund contradictorii, aceste atitudini şi teorii trădau o unitate de gândire şi de simţire, dintre cele mai surprinzătoare. Nota lor comună este, în acest caz, unitate spirituală (noologică) în faţa problemelor ridicate de triumful modernităţii.

Cei care s-au raportat la conceptele de "pătura superpusa" ori de xenocraţie ale lui Eminescu au ignorat organicitatea sociologică a acestora. Înţelesurile acestor concepte pot fi reconstituite numai în

cadrul teoriei polarizării sociale proprie Europei răsăritene, iar teoria lui Eminescu trebuie analizata în complexul unitar al criticii sociale, al întregii culturi critice (cu toate curentele ei) specifică unei naţiuni sud-est europene.

Propriu României este faptul că aici polarizarea socială s-a suprapus cu stratificarea etnică. Procesul a început o dată cu migraţiile istorice şi a continuat apoi în perioada bizantină (vezi teoria feudalismului extern a lui H. H. Stahl, pentru primul caz, şi teoria lui P. P. Panaitescu pentru al doilea caz). Apoi a fost relansat în cursul secolului al XVII-lea, o dată cu acapararea grecească, pentru a atinge punctul maxim în secolul fanariot (al XVIII-lea), când practic întreaga suprastructură era străină din punct de vedere etnic.

5. Legea formaţiunilor sociale predominante şi "spaţiile sociale flotante"

În conformitate cu legea modului de producţie dominant putem spune că dintre modurile de producţie coexistente la un moment dat într-o societate se generalizează cel care este susţinut de aparatul centralizat al statului, de suprastructura dominantă. În toate ţările care intră cu întârziere pe calea dezvoltării capitaliste acţionează legea modului de producţie dominant. "În Occident ea a acţionat în perioada capitalismului comercial. Astfel s-a născut regimul monarhic. În secolul al XVIII-lea dintre cele trei moduri de producţie existente în Principate: feudal, prebendial (bazat pe câştigurile procurate de funcţii dar şi de poziţiile obţinute prin favorul şi bunăvoinţa "şefului") şi capitalist - învinge cel prebendial; interesele agentului fanariot dominant împinge economia în această direcţie. Agentul dominant fanariot nu este o clasă socială definită printr-un sistem de relaţii de proprietate, ci un *grup de putere* avându-şi pârghia de susţinere în afară (Imperiul Otoman), caracterizându-se, astfel, prin poziţia sa în sistemul redistribuirii şi al autorităţii.

După Zeletin, în epoca modernă, oligarhia politică se transformă treptat în clasa burgheză. Ea este un grup care acaparează instrumentele puterii şi le foloseşte pentru protejarea nucleului burgheziei.

O consecinţă a intrării unei societăţi sub acţiunea legii modului de producţie dominant este constituirea unei puternice şi ample

birocraţii legate de punerea în funcţie a instrumentelor instituţionale ale autorităţii centrale. Deci birocraţiile răsăritene iau naştere ca urmare a acţiunii legii modului de producţie dominant sau a formaţiunii sociale predominante. Prin mijlocirea violenţei, modul de producţie dominant va elimina celelalte moduri de producţie concurente şi se va generaliza în economia societăţii.

Deosebindu-ne de poziţia marxistă, noi mutăm accentul de pe ideea determinismului economic, pe ipoteza că legea sociologică cea mai puternică într-o epocă este desemnează acele *intervenţii moderatoare* de pe poziţia unor “moduri” (de producţie, de gândire, de simţire, de acţiune, în genere) aflate în competiţie, în conflict sau chiar într-un fel de “război” social. De aceste “intervenţii” depinde totul: dacă va fi pace socială sau război social, dacă va fi constrângere sau armonie. În epoca modernă, moderatorul este, de regulă, clasa politică, în evul mediu moderatorul a fost Biserica, în epoca mercantilă moderatorul a fost clasa economică, acei “aventurieri” ai mărilor, marii neguţători care au creat lumile coloniale etc.

O altă consecinţă a acţiunii acestei legi este apariţia societăţilor intermediare, a spaţiilor sociale aglutinate şi chiar a personalităţilor aglutinate.

Apar categorii sociale flotante care se fixează mai apoi în mod progresiv, sunt, adică, asimilate treptat de modul de producţie dominant, pe măsură ce se întăreşte poziţia economică a acestuia. Până atunci însă categoriile flotante sunt stimulate să părăsească modurile de producţie concurente (căci ar deveni un agent social cu interese legate de acestea) prin crearea de funcţii burgheze. Aşadar birocraţia este totodată expresia unei nevoi sociale pe care o resimte clasa sau grupul dominant de a slabi baza socio-demografică a celorlalte moduri de producţie. Apar “oraşele parazitare”, care deşi neproductive sunt totuşi întreţinute de stat, prin buget, pentru a slabi baza socială a modurilor tradiţionale de producţie (prezente, în special, în lumea rurală). Lucrul acesta s-a întâmplat de fiecare dată când a acţionat această lege, producându-se o centralizare de agenţi şi mase în jurul autorităţii, care a putut astfel să le manevreze. Aşa a procedat Ludovic al XIV-lea, care prin concentrarea nobililor la curtea sa a subminat autonomia regională a seniorului. La fel s-a întâmplat în secolul fanariot, când domnul, pentru a întări modul prebendial, a declanşat o adevărată hemoragie de funcţii dregătoreşti care până atunci erau

împărţite după modelul "autorităţii tradiţionale" (M. Weber). "Hospodarul fanariot" le redistribuie în funcţie de interesele sale, ignorând orice tradiţie. În felul acesta s-a ajuns la slăbirea instituţiilor legate de funcţionarea celorlalte moduri de producţie (apare acum şi categoria socială a proprietarului absent). Astfel au fose create bazele expansiunii prebendei, care s-a sprijinit apoi pe grupul nou al arendaşilor. La rândul lor aceştia erau simpli participanţi la sistemul redistribuirii, mijlocind perceperea "taxelor" sau a "dărilor fiscale".

Sub acţiunea legii modului de producţie dominant regionalizarea spaţiului social capătă şi ea o forma specifică. Noul spaţiu social se manifestă, în special, în acele parţi ale societăţii în care acţionează noii agenţi. Pe canalul acestei afirmări se iveşte şi acel teribil *fenomen de aglutinare*: noul spaţiu coexistă cu vechile tipuri de spaţii sociale, generând astfel o societate cu spaţii sociale aglutinate. Noul tip de spaţiu social intră sub acţiunea legii modului spiritual dominant; totuşi existenţa sa nu mai este atât de mecanic legată de noul tip de producţie, în sensul că el poate persista chiar în condiţiile dispariţiei aceluia. În plus acel spaţiu se poate generaliza şi în alte "regiuni" ale societăţii sub forme comportamentale de împrumut. Aşa se explică fenomenele de aculturaţie şi de mobilitate culturală. Peste tot unde pătrund agenţi şi obiecte culturale ale noului spaţiu social-economic apar forme aculturate ale spaţiului social.

Iată, dar, sensul distanţării noastre de marxism. În vederile noastre, *modul dominant* este în esenţa sa un "mod spiritual" şi se referă la specificul reproducerii (perpetuării) unei civilizaţii în întregul ei, de la o perioadă la alta.

Numai în epoca modernă, capitalistă, modul dominant a îmbrăcat forma "modului de producţie". În alte epoci, modul de producţie s-a dovedit ineficient să influenţeze procesul istoric şi dacă n-ar fi intervenit o anume clasă politică, prin mecanismul modeator al legii civile, acel mod de producţie nici n-ar fi triumfat în istorie.

Ca atare, regionalizarea noului spaţiu social o poate lua înaintea suportului său economic. În felul acesta, noul tip de spaţiu social poate fi socializat, generalizat în cadrul "societăţii civile", înainte ca noua civilizaţie să fi cunoscut o *expansiune corespunzătoare*. Credem că aceasta este o lege sociologică specifică tuturor ţărilor care intră cu întârziere în stadiul "modernismului", încât e posibil ca noul spaţiu social să "invadeze" societatea civilă înainte ca modul de producţie de

care e legat să fi fost, la rândul său, socializat (aşa s-a întâmplat cu societatea românească, care a devenit *burgheză* când *relaţiile de producţie* capitaliste erau încă foarte slabe). Această situaţie stă la baza proliferării formelor instituţionale noi, în special a instituţiilor normative şi mai puţin a celor pragmatice. Ele sunt legate tocmai de acţiunea legii modului de producţie dominant, care reclamă sprijinirea procesului de expansiune a noului mod de producţie prin mobilizarea mecanismelor autorităţii, adică prin protecţia statului. În plus, aşa cum am spus, forme de regionalizare a spaţiului social se pot produce (ori de câte ori acţionează o cauză) chiar *independent* de apariţia unui nou mod de producţie. Un caz tipic îl reprezintă *cruciadele*, care au avut un foarte mare rol în chiar procesul de geneză a modului de producţie capitalist. Ele au stimulat relaţiile comerciale între Orient şi Occident. Mai mult, cruciadele au contribuit la apariţia unei producţii de război în Europa occidentală care a constituit primul mare impuls spre industrialismul modern.

O formă regională a spaţiului social poate fi dată de spatiile sociale excedentare care nu au un suport economic şi nici nu sunt reclamate de acţiunea de expansiune a vreunei clase sociale. Aceste spaţii sociale sunt cele întreţinute de exodul unei suprapopulaţii rurale în timpurile de decadenţă, care poate genera fie un spaţiu social de configuraţie militară, fie unul de configuraţie flotantă. În primul caz se încadrează populaţiile de mercenari din Grecia antică şi din Imperiul Roman, care se puneau la dispoziţia marilor acţiuni militare şi astfel îşi câştigau existenţa. Războiul de 30 de ani, cum spune Kautsky, a fost legat de existenţă unei asemenea *suprapopulaţii ţărăneşti*. Cazurile de spaţii sociale flotante sunt multiple, în ele încadrându-se o serie de fenomene sociale de masă, precum pelerinajele, izgonirea şi strămutarea, în general migraţiile de toate tipurile. Tot aici intră şi unele forme ale psihozei de masă, cum a fost, de exemplu nevroza sau psihoza pithiatică, în evul mediu.

În spatele tuturor acestor forme ale spaţiilor sociale excedentare acţionează o lege socială specifică societăţilor precapitaliste: legea ciclului feudal. Aceste fenomene de masă intră în rândul formelor de exprimare a proceselor de regionalizare a spaţiilor sociale. Consecinţa considerării lor în această perspectivă este înlăturarea prejudecăţii că sunt fenomene dezorganizate, haotice. În realitate ele înglobează un *potenţial social şi cultural* foarte mare, putând duce la răsturnări ale

cursului istoriei. Astfel *migrația cămătarilor* din Europa mediteraneană în cea nordică ar explica, după Sombart, apariția primelor forme ale capitalismului în această parte a continentului. În al doilea rând, resurecția culturală a Europei, după căderea Imperiului Roman, a venit dinspre spațiile sociale flotante, aşa-zis "marginale" ale imperiului.

La fel, proletariatul de fabrică, modern, provine din suprapopulația țărănească, care-şi configurase spații sociale flotante de o mare diversitate. Faptul că aceşti agenți intervin în marile resurecții sociale şi culturale dovedeşte că au acumulat, în cadrul acelor spații sociale flotante, noi înțelesuri, în baza cărora pot formula noi răspunsuri la probleme precum ieşirea din criza în care intraseră deja spațiile sociale istoriceşte consacrate în societatea oficială.

Spațiile sociale flotante experimentează un nou tip de societate-neoficială -, pe baza căreia, şi după modelul ei, se ridică o nouă societate oficială. Nu trebuie uitat că primele forme de "comunism" au fost experimentate tot în aceste spații sociale flotante şi e greu să nu constați legătura dintre ele şi proiectele comunismului istoric.

Aşa cum arăta Zeletin, programul Războiului țărănesc german era de tip comunist, desigur în forme utopice; înțelesurile sintetizate în acest program nu pot fi concepute decât prin experiența unei noi configurații a spațiului social (experimentată chiar de răscoală). Această perspectivă asupra spațiului social răstoarnă total teoria lui Sorokin şi în general teoriile elitiste, care explică toate marile creații prin excepționalismul elitelor. În realitate, marile resurecții sociale şi culturale îşi au rădăcina în aceste "spații sociale" aşa-zis "marginale", periferiale.

E greu să explici prin teoria "omului marginal" inovațiile sociale. Acest lucru comportă adoptarea ideii după care creația se realizează întâmplător, fără legătură cu vreo serie socioculturală pregătitoare, deci n-are istorie, are un caracter de excepție. "Marginalismul", aşa cum îl prezintă teoria "omului marginal", nu poate explica inovațiile istoric validate, ci numai pe acelea ce se apropie mai curând de fenomenele de modă şi care deci au o existență precară. Considerând că toate categoriile marginale dezvoltă noi spații sociale ne putem explica geneza unor tipuri diferite de ego-uri sociale în istorie. Pe de altă parte, egoul social al celui ce produce o inovație istorică trebuie să aibă o nouă configurație, conform teoriei paradigmelor, altfel el nu poate concepe (crea) un "nou model de

rezolvare”. Prin urmare, sursa unei inovaţii, a unei noutăţi în istorie, este o paradigmă, prin care “timpurile noi” se pun într-o legătură spirituală, cu adâncimile noologice cele mai îndepărtate şi mai tainice ale popoarelor şi ale omului. Acele abisalităţi noologice ne trezesc în istorie şi comandă vremurilor, din nivel de epocă în nivel de epocă, lăsând să triumfe peste veacuri linia destinului colectiv al popoarelor. Aşa s-a întâmplat ieri, aşa se întâmplă azi, aşa se va întâmpla mâine.

Singurele forţe care se opun acestor comenzi abisale sunt cele care tind, altminteri, să şi robească popoarele. Asemenea forţe se compun şi alcătuiesc marile complexe şi de robie a popoarelor. Teoria lor pentru epoca modernă a fost elaborată de M. Eminescu.

---

[1] Cf. V Chernov, *The Great Russian Revolution*, New Haven, Yale University, l936, p. 414-415, citat de D. Matza, *The Disrreputable Poor*, în N. I. Smelser, S. M. Lipset (eds.), *Social structure and social Mobility în Economic Growth*, Chicago, Aldine Press Forthcoming, l966, p.291.

[2] Ibidem, p. 4l4-4l5.

[3] N. Bukharin*, Historical Materialisme*, New York, l925, p. 284, 290 citat de D. Matza, în op. cit., p. 29l.

[4] Th. Veblen, *The Theory of the Leisure class*, New York, 1919, Chicago (în trad. franceză: *La theorie de la classe de loisir*).

[5] cf. R. H. Brenner, From the Depth. New York, l956, p. 5-6.

[6] cf. D. Matza, op. cit., p. 29l.

[7] cf. M. Eminescu, *Spre disoluţie şi anarhie*, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, l938, p. 4l.

[8] M. Eminescu, *Adevărata aristocraţie*, în op. cit., p. l02.

[9] Ibidem, p. l05.

[10] M. Eminescu, *Dezvoltarea istorică a României*, în op. cit., p. 113.

[11] M. Eminescu, *Cine determină soarta României*, în op. cit., p. 68-69.

[12] M. Eminescu, *Clasele superioare*, în op. cit., p. l2l.

[13] M. Eminescu, *Pătura superpusă*, în op. cit., p. l82.

[14] Ibidem.

[15] cf. A. Biliotti, *La banque imperiale ottomane*, Paris, 1909, apud G. Zane, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, l980, p. l89

[16] D. P. Marţian, *Societăţi economice*, în “Analele economice”, 1860, I, p. 10, citat şi de G. Zane, în op. cit., p. 191.

[17] G. Zane, op. cit., p. 191.

[18] G. Zane, op. cit., p. 198

[19] cf., asupra acestor raporturi încâlcite, corespondenţa de afaceri purtată cu Baligot de I. Alecsandri, B.A.R., Msse. rom. 3865, 5742, citat din G. Zane, op.cit., p.l98.

[20] M. Eminescu, op. cit., p. l85.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem, p. l88.
[23] M. Eminescu, *Pătura superpusă*, în op. cit., p. l90.
[24] Ibidem, p. l9l
[25] Ibidem.
[26] Ibidem, p. l92.
[27] Ibidem, p. l94.
[28] Ibidem, p. 206-207.
[29] Ibidem, p. 207
[30] Ibidem.
[31] Şt. Zeletin, *Burghezia română* (ed. îngrijită de D. Gusti), Editura Cultura Naţională, Bucureşti, l925, p. 39.
[32] Ibidem, p. 64.
[33] K Marx, *Capitalul*, vol. III, p. II, p. l86, apud Şt. Zeletin, op. cit., p. 7l
[34] apud St. Zeletin, op. cit., p. 72.
[35] Ibidem, p. 74.
[36] Ibidem, p. 77.
[37] cf. D. Goodman, M. Redlift, *From peasant to proletarian. Capitalism developpment and Agrarian Tranzition*, Basil Blackwodl, Oxford, l98l, p. 54.
[38] Ibidem, p. 55.
[39] cf. P. P. Rey, *Les alliances des classes,* Paris, Maspero, l973, p.15, citat şi de D. Goodman şi M. Redlift.
[40] I. Roxborough, *Dependency theory and the sociology of developpment: some theoretical problems*, în "West journal of Sociology and Political Sciences", vol. I, nr. 2, apud D. Goodman şi M. Redlift, op. cit., p. 60.
[41] H. Wolpe, *The articulation mode of production*, Mimeo, Colchester, University of Essex, l978, p. 11, citat şi de D. Goodman, M. Redlift, op. cit., p. 57.
[42] cf. D. Goodman, M. Redlift, op. cit., p. 55.
[43] cf. I. H. Bernstein, *Notes on capital and peasantry*, în "Review of African Political Economy", nr. l0, 60-73, 1977, cf. şi D. Goodman, M. Redlift, op. cit., p. 59

Capitolul III

Complexul european oriental al exploatării parazitare în viziunea sociologică a lui M. Eminescu. Semibarbarie şi civilizaţie

1. Dizolvarea imperiilor şi geneza xenocraţiei.

Sociologia exploatării fiscal-comerciale, în toate expresiile acesteia, cuprinde poate locul cel mai important în scrierile sociale ale lui Eminescu. Una dintre direcţiile în care poetul este deschizător de serie sociologică este aceea consacrată cercetării mecanismelor exploatării parazitare în anumite arii, ale polarizării sociale internaţionale, ale dependenţelor şi periferialismului. Unul dintre factorii care fac posibilă exploatarea parazitară este, în concepţia lui Eminescu, dezvoltarea dependentă, aceasta fiind o consecinţă a unităţii intereselor păturii superpuse locale şi ale burgheziei metropolitane. Dezvoltarea dependentă va conduce treptat la o nouă polarizare socială: la un pol al societăţii, plutocraţia, o clasă posesoare de capital speculativ, extorcat ori acumulat prin comercializarea produselor agricole şi prin camătă, şi, la celălalt pol, o masă sărăcită, redusă la "salahoria de câmp". Treptat plutocraţia va crea infrastructura economiei de înstrăinare (scurgere) a plusprodusului către metropole; efectul va fi dependenţa între naţiunea exploatată şi metropola ce-şi arată astfel disponibilitatea să acorde protecţie acestei pături preschimbată într-o adevărată "companie de exploatare" flotantă. Energiile noii pături superpuse sunt amplu dirijate spre importul (imitaţie sau sincronizare, cum a mai fost denumit acest proces) unor suprastructuri (instituţii, mentalităţi, tipare de comportare etc.) reclamate de organizarea relaţiilor dintre colonie şi metropolă.

Elementele declasate locale, în simbioză parazitară cu pătura xenocrată, formează noua clasă, care s-a dezvoltat foarte mult o dată cu reţeaua "căilor ferate Stroussberg". "Liberali şi patrioţi de meserie sunt câtă frunză şi iarbă, plus milionul de străini imigraţi pe căile

ferate Stroussberg care împreună cu declasaţii societăţii române formează clasele consumatoare faţă cu singurul producător, ţăranul"[1].

"Partidul roşu a devenit o companie de exploatare"[2], precizează Eminescu. Creind o economie de înstrăinare a plusprodusului, pătura superpusă devine o clasă „mijlocitoare", asigurând funcţionarea "maşinii de exploatare" şi căpătând, ca urmare, un profil neproductiv, parazitar. Pe lângă confiscarea plusprodusului, de regulă înstrăinat spre metropole, unde-şi face de altminetri cheltuielile, această clasă trebuie ea însăşi întreţinută şi nu la orice nivel, ci la acela al standardului de consum al metropolei.

"Sarcinile de întreţinere a politicienilor de la noi, precizează Eminescu referindu-se la o atare chestiune, diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligenţă, ca inimă e superior păturii de parveniţi şi de scursături din câte-şi patru unghiurile lumii, cari s-au aşezat deasupra lui din secolul trecut începând"[3] (subl. ns.).

Acest regim al păturii superpuse începe, subliniază poetul, cu secolul fanariot şi continuă cu neofanariotismul liberal instalat la putere de "regele Stroussberg" (deci de capitalul străin). Prin urmare, pătura superpusă internă îşi are, cum spune Eminescu, "pârghiile de susţinere" în afară, la marile puteri care-i acordă protecţie. Altfel ea n-ar rezista în lupta cu elementul istoric autohton. Membrii săi au început prin a se "strecura" în suprastructura imperiului sau, cum se exprima Eminescu, "s-au scurs după vremuri în mlaştina gospodăriei turceşti". De aici au trecut, ca pătură fanariotă, în suprastructura delegată a imperiului din Principate, unde, după ce au fost "nimiciţi politiceşte" de mişcarea lui Tudor, "s-au românizat repede", dar "patriotismul lor se măsoară cu lefuri, cumul, diurne, pensii reversibile, sinecuri etc."[4].

Aşadar, cercetând straturile păturii superpuse vom putea distinge în rândurile ei: declasaţi locali, apoi fanarioţi românizaţi, neofanarioţi liberali (care, în parte, se suprapun cu grupul declasaţilor) şi în fine imigraţii pe căile ferate Stroussberg, deci proaspeţii clienţi ai capitalului străin, iniţiind aici actele capitalului purtător de dobândă (capitalul vampir, cum îl botezase I. H. Rădulescu) şi ale celui comercial. Aceştia sunt agenţii xenocraţiei. Într-o accepţie mai largă însă, întrucât întreaga pătura superpusă se aşează sub protecţia puterilor străine şi serveşte interesele capitalului străin, ea va căpăta, în

întregul ei, regim de xenocraţie. Iată dar că întregul înţeles al conceptului eminescian de xenocraţie este pur *sociologic* şi n-are nici o încărcătură etnicistă ori *naţionalistă*.

Consecinţele unui asemenea regim economico-politic sunt după Eminescu: "descreşterea populaţiei din cauza mizeriei şi demoralizării"; "stingerea meseriilor indigene şi surplantarea lor prin produse străine"; "decăderea calităţilor fizice şi intelectuale ale rasei române", astfel încât "...ţara noastră străveche nu mai e patrie, ci un hotel mare, în care un milion de străini din câte-şi patru unghiurile lumii îşi dă rendezvous"[5]. Pentru a ascunde toate aceste aspecte regimul politic adoptă o "parte decorativă" pentru viaţa publică, parte care ascunde fondul real, legitimează acţiunile păturii superpuse şi "uimesc simţirile demosului". Aşadar, ca urmare noului angrenaj social creat prin regimul xenocraţiei, societatea se polarizează:

"Pentru 4 din 5 părţi ale locuitorilor acestei ţări, ea este patrie în sensul adevărat al cuvântului; pentru a cincea parte, pentru milionul de străini şi pentru patrioţii de meserie, ea este un hotel şi un hotel confortabil. Pentru noi însă, cari nu considerăm (...) poporul făcut numai pentru a munci spre a cumpăra cu grâul produs de el luxul declasaţilor şi trebuinţele oamenilor cu patru clase primare şi cu exigenţe aristocratice, pentru noi e dureros a vedea cum ni se ia cel din urmă ban fără nici o compensare, fără a ni se da în schimb nici administraţie naţională, nici justiţie acătării, nici instrucţie solidă, nici arte, nici ştiinţe"[6].

Într-un sistem bazat pe o economie de înstrăinare a plusprodusului în mare proporţie şi pe exploatare parazitară, raporturile politice se preschimbă şi ele într-un simplu instrument de "acumulare dependentă". Alături de studiul privind "influenţa austriacă" există încă alte studii în care Eminescu dezvoltă această chestiune, referindu-se la ea ca la o caracteristică esenţială a "organizării noastre sociale":

"Nu mai există o altă deosebire decât cea pe care o stabileşte *banul, oricum ar fi câştigat*. Astfel un biet gazetar, care ştie, în calitate de confident al miniştrilor, că drumurile de fier or să se răscumpere, joacă la bursă şi (...) devine milionar. Ei bine a devenit aristocrat în România. *Nimeni nu-ntreabă cum şi-a făcut banii. Prin muncă? Prin o inteligentă exploatare a unei ramuri industriale? Nimic din toate astea"*. (subl. ns.).

Banul este *însemnul fiduciar* de participare consumatoare la economia europeană şi nicidecum indicator al dezvoltării organice interne. De aceea xenocraţia rămâne xenocraţie; ea îşi realizează veniturile împingând ţara în raporturi economice negative cu Europa (diverşii capitalişti europeni) şi totodată trăieşte după modelul apusean: de aici îşi importă trebuinţele şi tot aici le satisface. Deci, consideră Eminescu, modelul ei este străin de istoria şi tradiţiile poporului român. Ea este interesată în împingerea ţării cât mai adânc în acest organism dependent şi deci în perpetuarea regimului de xenocraţie.

Unu a "făcut politică şi, prin politică, a devenit bogat. Un altul îşi *exploatează* calitatea de ministru pentru a juca la bursă, ba unii au câştigat, luând pe banii visteriei chiar. A-şi da orbeşte votul guvernului, pentru a se folosi băneşte de secretele oficiale, pe punga statului chiar, e în cel mai mare grad malonest, dar toţi o fac fără jenă. Şi masa? *Masa populaţiunilor din oraş* invidiază încă pe fericiţii cari prin mijloace maloneste ajung, fără cheltuială de spirit sau de muncă, la avere şi vază. Dar de la cine câştigă ei? Căci *acest traiu* al unei generaţii de feneanţi trebuie neapărat să se traducă într-un punct oarecare... în muncă. Hârtiile cumpărate de stat de la compania Stroussberg se cotau cu 20%. Dumnealor le-au plătit cu 60%. Cine plăteşte diferenţa de 40%? Producătorul, care plăteşte anuitatea, ţăranul! În ultimă linie producătorul plăteşte totul. *Dar numărul producătorilor, instrumentele lor, bruma puterilor lor fizice este aceeaşi ca în anul 1850. Se ştie metodul prin care s-au aservit ţăranii mult mai rău de cum erau în timpul clăcii. Statul le-a cerut într-o bună dimineaţă o dare înzecită. Pentru a o plăti trebuiau să se împrumute. Dar nimeni nu le dădea bani decât pe muncă, calculând-o pe preţuri de batjocură, pe preţuri zilnice din cari un lucrător nu se poate hrăni.* Astfel ţăranul a fost dat pe mâna unei înspăimântătoare uzură. Pururea dator, pururea scos la muncă *manu militari*, el vedea traduse toate trebuinţele lui în munca rău plătită" (subl. ns.).

Aşadar, în periferie, capitalul nu putea funcţiona decât printr-o protecţie politică. Această protecţie venea dinspre un agent interesat în susţinerea capitalului în agricultură, dar, paradoxal, acest agent capitalist - unicul la noi - acţiona într-o direcţie "neoiobagă" (legiferând tocmelile agricole prin care susţinea regimul spoliator de aservire neofeudală în scopuri capitaliste, căci mijlocesc transferul de capital din agricultură spre comerţ şi din societatea locală spre marea

metropolă). Deci regimul de exploatare a muncii îmbină forma bănească cu cea naturală. Mecanismul prin care se țin în simbioză cele două laturi este evident *statul xenocrat*, adică cel care protejează *capitalul uzurier şi comercial*. Altfel spus, statul, interesat în capitalul comercial şi uzurier, constrânge agricultorul la intensificarea muncii, dar nu direct, ci prin intermediul raportului dintre trebuințe şi resurse. Din clipa în care anuitățile cresc, resursele țăranului sunt amenințate şi el este obligat să recurgă la împrumuturi. În acest fel munca lui este tradusă în prețuri cu mult sub pragul ei cantitativ (valoric). Astfel, prin mecanismul schimbului inegal intersectorial, țăranul este spoliat de o mare parte a rezultatelor muncii sale, care devine supramuncă (apropriată), parte a muncii destinată susținerii acestui sistem care nu sporeşte cu nimic puterea producției în vreme ce aduce o înspăimântătoare înmulțire a trebuințelor de consum ale noii pături superpuse. Regimul juridic al acestor raporturi economice negative este reprezentat de sistemul învoielilor, al tocmelilor agricole. Protecția regimului de funcționare a capitalului comercial şi uzurier în agricultură este asigurată astfel de armata şi administrația județeană a subprefecturilor şi prefecturilor. Produsul social, politic şi cultural al economiei negative este: a) societatea artificială (analizată de Eminescu); b) regimul xenocrat al păturii superpuse; c) curentul cosmopolit în cultură; d) regimul agrar "neoiobag" zidit pe fundația modurilor de producție simbiotice - neofeudal şi capitalist. Acest organism economico-social şi politic este guvernat de legea modului de producție dominant care ne ajută să înțelegem că în societățile din Europa răsăriteană capitalismul n-a putut pătrunde decât sub *protecția aparatului politico-militar*. Aceşi lege ne ajută totodată să „localizăm" poziția satului şi a oraşului în organismul de ansamblu al economiei negative, aceea care instituie cu adevărat seria istorică negativă de fapte sociale şi economice înlăuntrul unei societăți, ba chiar în cuprinsul unei întregi arii (regiuni). Ne dăm seama că ieşirea din starea de suburbie a societăților din aria sud-est europeană constă într-un sistem de mobilizare socială națională care se întemeiază pe o profundă înnoire spirituală şi morală a elitelor, fără de care ietirea di starea de „periferie" este imposibilă.

Mecanismul exploatării parazitare interne îşi are pivotul în pătura superpusă moraliceşte stearpă şi "pârghiile de susținere în afară"; el nu poate fi cercetat independent de lanțul dependențelor

intern-externe. Eminescu apreciază că: “nu raporturile juridice dintre marii şi micii cultivatori sunt cauza sărăciei ţăranului, ci declasarea generală a societăţii vechi, improvizarea a o sumedenie de cenuşeri în oameni de stat, încărcarea ţăranului cu sarcini publice enorm de mari, în asemănare cu sarcinile aproape ridicole pe cari le purta poporul nostru în vremea Domnilor regulamentari”[7].

Ideile lui Eminescu au derutat pe cei ce nu pot accepta distincţia pe care poetul o făcuse între o exploatare productivă, tipică sistemului civilizat al Occidentului, care nu genera “sărăcia maselor”, chiar dacă întreţinea diferenţe şi chiar o relativă opoziţie a claselor, şi exploatarea parazitar-prădalnica, proprie Europei de răsărit, în care poporului i se ia “şi i se tot ia sub mii de forme” şi nu i se dă nimic în schimb, nici o compensaţie. De aceea, cauza acestei stări de lucruri negative, constând în degradarea biologică a poporului, în sărăcirea lui, în reducerea economiei către pragul “salahoriei de câmp”, în demoralizarea rezultată din decadenţa economică, nu trebuie căutată nemijlocit în raporturile directe dintre clasa “cultivatorilor mari” şi a celor “mici”, ci în mecanismul exploatării parazitare (adică în fenomenul păturii superpuse care consumă enorm şi nu produce nimic în compensaţie) şi în relaţiile specifice economiei de înstrăinare a plusprodusului:

“...această spoială franţuzească, această brumă de civilizaţie rău înţeleasă şi copiată de la străini costă mult, disproporţionat de mult, pe poporul nostru şi (...) cauza de căpetenie a sărăciei lui nu sunt învoielile agricole (...), ci dările către stat, către comună, către judeţ, cari se traduceau în bani împrumutaţi, aceştia în muncă. De ce nu se ţine seama că pensiile reversibile pentru pretinse merite politice şi naţionale trebuie plătite de undeva şi de cineva şi că ele apasă în ultima linie pe producător, şi anume pe producătorul de căpetenie, pe ţăran ?”[8] (subl.ns.).

Deci Eminescu nu află cauza sărăciei nemijlocit în raporturile de producţie din agricultură. Din contră, el socoteşte că sărăcia este urmarea unei exploatări fiscale de tip parazitar care duce la mărirea şi complicarea aparatului administrativ al statului. Aşadar, prelungirea prebendiarului în articulare cu capitalismul uzurier (împrumuturile la care apelează ţăranul pentru a-şi plăti “înzecitele anuităţi către stat”) şi cu cel comercial ar sta la baza stării de sărăcie din România. Prelungirea prebendiarului (obţinerea de beneficii din deţinera unei

poziţii aflată sub protecţii dinlăuntru ori dinafară) are o dublă faţă: economică (regimul fiscalităţii excesive) şi politică (pătura neofanariotă cosmopolită şi xenocrată).

Eminescu sesizează şi un alt aspect specific al "civilizaţiei moderne" în România, şi anume faptul că tipul economic ce se constituie aici este artificial, având la un pol un *regim de fiscalitate etatistă excesiv*, iar la celalalt pol un *regim agrar* neofeudal, adică o "aservire" care o depăşeşte cu mult pe cea regulamentară. Deci el leagă, în explicaţia sa, organismul social într-un întreg cauzal-explicativ, care numai în integralitatea lui ar explica sistemul artificial de spoliere, împingerea ţării în postura de simplă verigă a lanţului de exploatare occidentalo-oriental. De aceea Eminescu nu se aşează în acord cu cei care caută cauzele exploatării în raporturile dintre micii cultivatori şi marii cultivatori. Numai acest complex oriental al exploatării în întregul lui poate explica situaţia; capitalul negativ uzurier şi comercial era încă prea slab şi cu totul distructiv pentru a putea, prin el însuşi, să "funcţioneze" hrănitor în corpul societăţilor şi producţiilor agrare din Europa de sud-est (dunăreano-balcanică). Or, existenţa unui atare complex, care intervine în toate actele istorice din epocă (pacea de la San Stefano, Congresul de la Berlin, Comisia Dunării) în care se întâlnesc interesele de punere în funcţiune a capitalului în societăţile sud-est europene, este cel care explică regimul economic, social şi politic din această zonă a Europei. Constatăm aşadar că această categorie a capitalului nu putea funcţiona, în curgerea seriei sale istorice de manifestare, decât sub protecţia unui aparat politico-administrativ şi, eventual, militar regional, continental, deci sub protecţia unei suprastructuri europene a cărei existenţă şi formă de funcţionare e dată de pactele militare, conferinţele şi congresele marilor puteri europene, de formele asocierilor economice supraregionale ale acestora etc. Practicile lor constau în *tratarea globală* sau regională a unor probleme cum sunt *chestiunea orientală* sau aceea *a Dunării* etc. Eminescu dezvăluie adevăratul substrat al "chestiunii Dunării":

"Pentru state bine organizate în cari producţia internă e foarte diversificată, orice drum nou aduce un spor de putere şi de dominaţiune asupra naturii; în state rău şi inept organizate orice drum nou, orice comunicaţie nouă, *e un canal prin care se storc sucurile sale vitale*, precum se întâmplă în Irlanda, cu Africa de nord şi de vest,

în Turcia, cu noi, cu multe țari (…). *Tot tendința aceasta o are chestiunea Dunării, tendința de a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu şi importul*. Pe lângă aceasta se vor înființa iarăşi sute de posturi improductive pentru brațele ce rămân neocupate şi se va stabili încet, încet, pe deoparte atotputernicia claselor de mijlocitori, pe de alta parte, robia şi mizeria claselor producătoare"[9] (subl. ns.).

"Cât ține malul Dunării vom avea autorități de porturi chesaro-crăieşti (...), puterea şi influența consulatelor se va urca iar ca în epoca de "fericită" memorie a nobililor fanarioți. Cu-n cuvânt, o noua pârghie se va crea cât ține Dunărea, pentru marea menire istorică a epocii lui Carol îngăduitorul, pârghie pentru înstrăinarea treptată, dar cu atât mai sigură a țării (...). A adormi România prin protestațiuni patriotice şi a face în acelaşi timp, pe cât se poate, treburile străinilor, iată trăsătura comună a tuturor guvernelor roşii..."[10].

Aceste chestiuni erau privite ca nişte probleme regionale şi erau rezolvate peste capetele națiunilor din zonă, în scopul protejării capitalului primitiv din aceasta arie, pe care se putea apoi sprijini, oricât de puțin, "funcționarea" capitalului industrial din metropole. Europa era, într-adevăr, stratificată zonal, dar nu se poate explica atragerea Europei răsăritene în câmpul sistemului capitalist metropolitan dacă nu se are în vedere modul de funcționare a capitalului primitiv în aria orientală. Acesta se baza pe o protecție europeană dinspre marile suprastructuri europene. În țările balcano-dunărene se constituie, de asemenea, pături-clientelare, agenți interni ai acestor suprastructuri protectoare, reprezentați de păturile superpuse, compuse dintr-o mixtură de elemente interne şi alogene provenite din dizolvarea Imperiului Otoman şi deopotrivă introduse pe canalul influențelor venite dinspre noile metropole. Din momentul constituirii lor ca pătură superpusă, aceşti agenți acționează spre edificarea regimului politico-economic care să garanteze, pe de o parte, protecția funcționării capitalului primitiv în aceste arii şi care, pe de altă parte, crează canalele şi mecanismele de în-străinare a surplusului din "țara agrară" către metropolă (în forma comerțului cu grâne, dar şi al noului tip de consum al păturii superpuse extrem de costisitor) şi către marea finanță (de obicei străină), o datorie care se traduce apoi în dări (anuitățile) către stat şi în rate vexatorii de toate felurile (ale capitalului purtător de dobândă). Din acest moment se

institute o serie istorică negativă care cuprinde procese cu semn negativ, analizate de Eminescu. Noul regim, rezemat înlăuntru pe asemenea procese şi protejat, în afară, de marile metropole, are atât efecte economice cât şi culturale, dovedind o constantă şi tragică eficacitate în a distruge economia internă şi totodată întru deformarea obiceiurilor, a tradiţiilor, a limbii chiar etc., probând, deci, efecte stricăcioase asupra întregii societăţi şi contribuind, pe cale de consecinţă, la ridicarea unei societăţi noi, cosmopolite, alcătuită din elemente eteroclite, care, nefiind organic asimilate, nu puteau genera grabnic o cultură românească. Această nouă conjunctură a indus un sever efect negativ, blocând cultura naţională şi generând astfel o tragică ruptură între popor şi "cultura" păturilor superpuse. Reprimat în tendinţa (exprimată prin personalităţile sale organice) legitimă de a-şi promova propria cultură, poporului împins în periferie i se pregătea condiţia istorică a unui neam fără identitate culturală (deci naţională), scos din istorie şi coborât la starea de simplă "masă exploatată", de "masă salahorială"[11]. Pericolul era foarte mare, el riscând a atinge însăşi existenţa acestui "popor latin de la Dunăre", motiv pentru care Eminescu şi toată cultura critică românească declanşează epopeea luptei de salvare a culturii naţionale. Într-un atare context trebuie înţeleasă doctrina lui Eminescu. Dând expresie unei ideologii culturale, el promovează ideea unui stat care să sprijine procesul istoric de înălţare a edificiului culturii române în serviciul noii ordini europene ea însăşi, care n-ar fi avut nici un beneficiu în zonă de la o cultură distrusă şi de la un popor salahorizat. Eminescu, asemenea reprezentanţilor întregii ideologii a criticii culturale din epocă, înţelege pericolul unei asemenea masive *deculturaţii*. De aceea el promovează *teza epocii istorice "adoptive"*, ca bază pentru orice acţiune de reformă politico-economică ori de creaţie culturală. Această epocă adoptivă este epoca voievodală creştină, care-şi are desfăşurarea culminativă între secolul al XV-lea şi secolele al XVI-lea şi al XVII-lea (cu prag final în epoca lui Matei Basarab şi a lui C. Brâncoveanu). Pe de altă parte, nu trebuie uitat că în Europa de sud-est deznodământul jocului istoric a atârnat în respectiva epocă şi de antagonismele sociale care-au îmbrăcat haina şi expresia raportului istoric dintre popoarele ţărăneşti şi păturile susţinătoare ale capitalului primitiv. Acest raport intern funcţiona în corpul relaţiei dintre suprastructurile europene şi popoarele ţărăneşti din sud-estul Europei.

Toată dezbaterea în jurul “chestiunii Dunării” reprezintă de fapt preocuparea burgheziilor metropolitane de a găsi şi de a fixa “cotele de participare” europeană la funcţionarea capitalului comercial în aria dunăreană.

Pe de altă parte, capitalul primitiv nu putea funcţiona în agricultură antrenând-o în dinamismele comerţului european cu grâne decât dacă se articula cu un regim de exploatare fiscală a ţăranului. Succesul capitalismului comercial în agricultura se explică, în mare măsură, prin aceea că România moştenea de la epoca fanariotă un regim fiscal gata centralizat (în special prin reformele lui C. Mavrocordat); astfel, se ajunge la un regim economico-politic hibrid: prebendial-capitalist. Aşa se înţelege împingerea rapidă a economiei agrare a României în aria comerţului cu grâne şi totodată viteza de infiltrare a elementelor de diaspora central-orientală şi a constituirii lor într-o xenocraţie bine protejată. Regimul de protecţie politică a acestei burghezii comercial-uzuriere este bine analizat de Zeletin. Categorii largi ale populaţiilor urbane au fost folosite pentru a pune în funcţionare “maşina” de înstrăinare a unei părţi crescătoare a plusprodusului avuţiei naţionale spre metropole, acele categorii fiind scoase, în acest fel, treptat din ocupaţiile meşteşugăreşti şi manufacturiere şi transformate în populaţii trăitoare din buget (şi acest aspect a fost bine cercetat de Zeletin). Aceşti agenţi-clientelari nu erau interesaţi într-o nouă direcţionare a producţiei, ci într-o formă nouă a consumului, introdusă o dată cu atragerea oraşelor în sfera de influenţe apusene.

Disoluţia culturii tradiţionale şi a societăţilor ţărăneşti trebuie cercetată sub aspectul degradării datinilor, obiceiurilor, al sărbătorilor etc., care parcurg şi ele un declin, în albia căruia se şi iveşte acel fond de tristeţe şi însingurare socială care va alimenta, pe de o parte, nostalgia sămănătoristă, iar pe de altă parte, simbolismul românesc. Aşa ne putem explica faptul, cu totul distinct faţă de Europa occidentală, că la noi s-au manifestat aproape sincronic marea revoltă romantică eminesciană şi simbolismul.

Critica sociologică a lui Eminescu este probabil între cele dintâi în Europa (excepţia ar putea fi „cultura critică” poloneză, oarecum în avans faţă de cea română), care operează distincţia dintre capitalismul metropolitan şi cel din “periferie” (care îmbracă formă parazitar-prădalnică). Aşa cum reiese din polemica cu fraţii Nădejde, Eminescu

este adeptul dezvoltării capitaliste, dar al unui capitalism de tip metropolitan, bazat pe o exploatare productivă şi nu al unui "capitalism dependent", întemeiat pe o "exploatare parazitară", neproductivă în planul structurilor economice locale. El desfăşoară critica seriei capitalismului românesc, întrucât acesta avea un caracter parazitar-prădalnic, împingând societatea locală în "periferia" Europei civilizate. El socoteşte că nu capitalul, ci tipul de organizare internă reprezintă factorul răspunzător pentrul împingerea societății în "periferie". O teză de mare adâncime a lui Eminescu este aceea că dacă la începutul noii serii istorice încă s-ar fi putut preveni împingerea societății în "suburbia istoriei", mai târziu, ieşirea din suburbie nu mai poate fi dobândită pe calea evoluției fireşti, ci pe aceea a revoluției, a luptei împotriva xenocrației, altfel poporul aflat într-o asemenea situație o să cadă treptat, putându-se ajunge chiar la dispariția lui etnică. Prin urmare, Eminescu include teza luptei contra xenocrației într-o teorie privitoare la fenomenul adaptării şi al supraviețuirii popoarelor, avertizând că în condițiile mediului corupt al "periferiei", supraviețuiesc, la scara popoarelor, nu elementele cele mai bune, ci cele negative. De aceea, lupta socială capătă aspectul luptei pentru supraviețuire, de vreme ce confruntarea nu este doar una de interese (pur socială, ca în metropolă), ci şi una pentru predominare. Aşadar, în viziunea lui Eminescu, legea selecției sociale funcționează în "periferie" sub forma luptei pentru supraviețuirea biologică a poporului exploatat. Este cauza pentru care în "periferie" se dezvoltă un tip special de cultură, cultura eroică. Apare distincția între culturile protejate de mediul oraşelor occidentale şi culturile-avanpost, lipsite de orice protecție, ai căror reprezentanți au fost tot-odată luptători sociali şi creatori de cultură. Marele merit al "oamenilor culturii eroice" este acela de a fi reuşit sa fie totodată mari diplomați şi vizionari politici, firi poetice, metafizicieni şi teoreticieni pozitivi şi chiar inovatori capitalişti, în cea mai pură expresie occidentală, aşa cum a fost I. H. Rădulescu. Putem spune că sursa motivului titanian în opera lui Eminescu se originează în chiar situația creatorului-revoltat din culturile eroice răsăritene. Până a ridica motivul titanian la forma lui impersonală, poetul l-a trecut prin toată seria de motive care începe cu Mureşanu, se abstractizează estetic (purificare estetică) prin motivul regilor daci şi atinge culminația transfigurării prin Hyperion – prototip cosmomorfic şi consacrator în

acest sens al unei legi cosmice, legea “proporționalelor dinamice”. Între gândirea sociologică a lui Eminescu şi universul liric (filosofia practică şi teoretică, în terminologia lui Călinescu) există o legătură organică. Eminescu a fost ideologul epocii adoptive, voievodale şi creştină, a lui Matei Basarab, dar a fost totodată vizionarul care a scos la lumină legătura dintre epoca regilor dacici, cea voievodală şi cea modernă, afirmându-se, în plus, drept un susținător al reformelor pozitive ale epocii sale, dovedint o înaltă înțelegere a rolul civilizator al capitalului. El a fost omul deplin al culturii româneşti fiindcă a fost reprezentantul istoric al poporului român în dialog cu destinul omenirii la răspântia mileniului al doilea.

2. “Şi cum vin cu drum de fier...”
O poezie politică şi un program economic: teoria compensației

2.1. De la teoria “avantajelor comparative” la teoria “capitalismului periferial”. “Şi cum vin cu drum de fier / Toate cântecele pier...”. Iată versurile, tulburător de simple şi de adânci totodată în jurul cărora gândirea legitimistă a desfăşurat de aproape un secol procesul aşa-zisului paseism şi reacționarism al lui Eminescu. Încadrate întregii gândiri eminesciene, ideologiei şi sociologiei sale, care ar putea fi socotită totodată un laborator al multor motive din poezia socială a lui Eminescu, aceste versuri redau una dintre tezele înaintate ale gândirii restitutive a epocii. Aşa cum *Santa cetate* a lui Heliade este motivul-emblemă al ideologiilor mesianice din secolul al XIX-lea, versurile eminesciene capătă o valoare emblematică pentru starea societăților împinse în aria capitalismului "periferial". Ele pot sluji drept motto pe firmamentul simbolic al tuturor societăților aflate într-o atare stare.

În vederile lui Eminescu, metmorfoza capitalului civilizator din metropole în capital prădalnic şi parazitar în comunitățile rămase în urmă, este posibilă prin absența unei activități industriale, a unei piețe interne şi a unei organizări productive a muncii în aria societățile periferiale:

“Activitatea industriala ne lipseşte, lipseşte piața în care brațele să se ofere şi să găsească întrebuințare. Mijloacele de comunicație,

drumurile de fier, navigaţia pe Dunăre în loc de a fi un bine, sunt, în lipsa actuală de organizare, un rău. Mijloacele de comunicaţie s-au îmbunătăţit în Irlanda bunăoară, dar la orice pas spre îmbunătăţirea comunicaţiilor se înmulţeau lipsurile şi bolile epidemice, până ce completarea reţelei de drum de fier născu o foamete atât de cumplită cum nu mai fusese niciodată. Tot astfel se întâmplă în India. *Drumurile de fier au scopul de a întinde tot mai mult exportul materiilor brute precum şi puterea centralizatoare, lucru căruia-i urmează sărăcia pământului, scăderea puterii de asociaţie, decadenţa comerţului dinăuntrul ţării. Precum noi exportam grâne, India exporta bumbac. Puţina manufactură locală a trebuit să dispară repede, bumbacul pleacă de la producătorul din centrul Indiei, ocoleşte prin - Calcuta, Bombay, Manchester, spre a se întoarce manufacturat la nevastă, copiii producătorului chiar. Tot astfel lâna noastră ocoleşte lumea spre a se întoarce la noi şi a fi plătită înzecit. Cu cât mai multe drumuri de fier şi căi de comunicaţie se vor deschide (...) cu atât mai mic va fi preţul productelor noastre.* Toate ţările cari n-au comerţ înăuntru şi cari sunt avizate la export la pieţe îndepărtate decad intelectual, economic, moraliceşte chiar. Negoţ, comunicaţii, drumuri de fier sunt ca veninurile tari: vindecă bine întrebuinţate; nimicesc rău întrebuinţate. Pentru state bine organizate, în cari producţia internă e foarte diversificată, orice drum nou aduce un spor de putere şi de dominaţiune asupra naturii; *în state rău şi inept organizate, orice drum nou, orice comunicaţie nouă e un canal prin care se storc sucurile vitale, precum se întâmplă în Irlanda , în Africa de nord şi de vest, cu Turcia, cu noi, cu multe alte ţări (...). Tot tendinţa aceasta o are şi cestiunea Dunării, tendinţa de-a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu şi importul*. Pe lângă aceasta se vor înfiinţa iarăşi sute de posturi improductive pentru braţele ce rămân neocupate şi se va stabili încet-încet, pe de o parte, atotputernicia claselor de mijlocitori, pe de altă parte robia şi mizeria claselor producătoare (...). Nu mai e azi îndoială asupra ţintei a o seamă de politici germane de-a preface Orientul într-un teren de colonizare şi a abate spre el superfluenţa de populaţiune care merge azi să alimenteze puterea de producere a Statelor Unite. Astfel F. List (...), după ce propune diferite mijloace pentru a pune mâna pe întinderile meridionale ale Americii, nu uită nici ţările noastre.

(«Aceeaşi politică de colonizare, zice List, ar trebui să urmeze în privinţa Orientului, a Turciei europene, a ţărilor Dunării de Jos. Germania are un interes nemărginit de-a vedea dominând în acea regiune siguranţa şi ordinea şi emigraţia, care se va-ndrepta în acea parte, e cea mai lesnicioasă pentru indivizi şi cea mai folositoare pentru naţiunea germană. Cu de cinci ori mai puţini bani şi timp de cum costă transportul pe malurile lacului Erie, un locuitor al Dunării de Sus poate merge în Moldova sau în Ţara Românească sau în Serbia sau pe ţărmul de sud-est al Marii Negre (...). În situaţia în care se află Turcia nu va fi cu neputinţă statelor germane ca, în înţelegere cu Austria, să opereze în starea socială a acelor locuri îmbunătăţiri, mai cu seamă dacă guvernele vor fonda companii de colonizaţie la cari vor participa ele însele (...). E dar în interesul statelor asociate ca Austria să faciliteze cât se poate de mult negoţul de tranzit pe Dunăre, ca navigaţia vapoarelor pe acest fluviu să ia o mare activitate şi ca spre acest sfârşit să fie susţinută cu vigoare de către guvernele Germaniei»).

Tot la fel, profesorul Roscher, autorul mai multor manuale de economie politică, cari servesc de cărţi de studiu la mai toate universităţile Germaniei, zice:

«Emigranţii noştri cari se duc în Rusia, America, Australia, Algeria sunt pierduţi pentru patria lor, devin clienţi şi furnizori ai altor popoare cari sunt adesea rivali şi vrăjmaşi nouă. Altfel s-ar petrece lucrurile dacă emigranţii Germani s-ar duce să se aşeze către alte colonii germane, în localităţi fertile şi mai de tot pustii ale Ungariei, în provinciile poloneze ale Rusiei, *în acele regiuni ale Turciei menite de a fi într-o zi moştenirea Germaniei.* Fără îndoială nu s-ar putea să se invite emigranţii ca să populeze acele regiuni decât când terenul va fi pregătit. Ei trebuie să afle acolo garanţiile legale în toata întregimea; mai cu seamă dreptul de proprietate, libertatea personală, religioasă şi dacă nu libertatea politică cel puţin libertatea comunală. Ar trebui ca nu numai germanii să fie un număr considerabil, *dar populaţiunea locală să nu posedeze în acelaşi grad dezvoltarea politică şi sentimentul naţional*. Altfel am vedea, după puţin timp, că emigranţii se desgermanizează»” (subl. ns.).

În continuare, pentru a caracteriza aceeaşi stare de spirit colonialistă, Eminescu citează din “Berliner Boersen Courrier” un articol apărut în iulie 1881:

"«O concentrare a colonizaţiunii germane nu se va putea organiza şi recomanda din partea statului decât atunci când guvernul român s-ar hotărî mai întâi de-a da coloniştilor germani avantajele corespunzătoare. Între aceste avantaje numărăm, mai întâiu înlesnirea emigraţiunii spre România prin reducerea cheltuielilor de transport. Guvernul român, nu numai c-ar trebui să reducă pe căile sale ferate taxele de călătorie la 1/2 sau 2/3, ci prin anume convenţiuni cu Austria va trebui să obţină şi de la ea reducţiuni. Afară de aceste sacrificii financiare, sunt de trebuinţă măsuri pentru protecţiunea coloniştilor germani în România (...). Numărul consulilor germani în România cată să se înmulţească în mod considerabil».

Genialul List a scris acum patruzeci şi mai bine de ani. De atunci încoace Societatea de navigaţiuni îngrijeşte de tranzitul necesar şi colonii numeroase de manufacturieri şi industriaşi au împânzit ţara noastră. Iată dar situaţia în care ne aflăm. Ne-am modificat legislaţiunea (...) după placul străinilor. Toate garanţiile de inalienabilitate a bunurilor imobiliare s-au dus din obiceiul pământului ca şi din legile scrise şi, neavând nici industrie, nici negoţ, suntem în pericol a pierde până şi ţarina (...). Înghesuiţi între două influenţe egal de puternice şi egal de primejdioase, razimul nostru nu poate fi decât în ţară, în întărirea ei, în dezvoltarea aptitudinilor ei (...); roşii (...) s-au dovedit cu totul incapabili de a pricepe o mare idee organică pentru că, în mare majoritate, sunt prea ignoranţi, prea necunoscători de istoria şi obiceele ţării pe de o parte, de ştiinţa vastă a organizării muncii pe de alta"[12] (subl. ns.).

Aşadar nimic din aşa-numitul "paseism" ori din "accentul neoromantic", vizând o "întoarcere la rânduieli agrare" şi la manufactură, în gândirea sociologică a lui Eminescu. Opţiunea lui pentru *calea apuseană a evoluţiei*, care se identifică, în concepţia sa, cu civilizaţia opusă barbariei este clară. Aceasta presupune însă, în viziunea lui Eminescu, câteva condiţii minimale:

"Două serii de idei sunt chemate a agita adânc opinia publică din ţară: 1) organizarea muncii agricole; 2) crearea şi apărarea muncii industriale; amândouă de o valoare egală: chemate a asigura existenţa naţională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce pot veni din nord-estul Europei, a cotropirii economice ce poate veni din Apus"[13] (subl. ns.).

"Ce sâmbure de rezistenţă ar putea reprezenta în contra vreunei călcări o ţară compusă din proletari agricoli, proletari negustoreşti (...) şi o mână de boieri cufundaţi în datorii (...)?

Raporturile sunt în adâncurile lor nesănătoase, între popor şi clasele dirigente s-a interpus o rasă sterilă de mijlocitori cari ruinează şi pe unii şi pe alţii (...). Să nu vorbim de *curentul de cotropire politică* dinspre Rusia (...). Un altul, de *cotropire economică*, vine dinspre Apus, *de care putem vorbi mai liberi; pentru că el nu ne poate strivi decât numai cu complicitatea ignoranţei şi inepţiei noastre, pe când întâmpinându-l cu puteri organizate, el ar fi mai mult binefăcător decât stricăcios; (...) dacă cel dintâiu devine periculos, din cauza slăbiciunii noastre, al doilea contribuie a ne slăbi şi mai mult şi a face din poporul nostru un popor (...) incapabil decât de salahorie agricolă"*[14] (subl. ns.).

Aşadar: l. "organizarea muncii agricole", 2. "crearea şi apărarea muncii industriale", 3. raporturi de "compensaţie" între popor şi clasele diriguitoare, 4. dezvoltarea şi organizarea pieţei interne, iată mijloacele propuse de Eminescu pentru a feri poporul nostru de pericolul împingerii sale în "munca de salahorie agricolă", al degradării şi împuţinării sale demografice, ca urmare a expansiunii sistemului capitalist rezemat pe arii periferializate ori de câte ori această expansiune este însoţită în respectivele arii de regimuri politice puse în slujba păturilor superpuse, în loc de a fi aşezate în serviciul proceselor de emancipare economică a popoarelor în întregul lor. Prin urmare, periferializarea economică nu este, în viziunea lui Eminescu, o fatalitate a expansiunii sistemului capitalist modern, ci urmarea instaurării, într-o societate dată, a unor regimuri de pătură superpusă. Cauza periferializării este, iată, cu mult mai mult înlăuntru decât în afară, iar lucrul acesta este trăsătura care distinge încă şi azi teoria lui Eminescu de alte teorii ale periferializării, care sunt înclinate să pună această cauză aproape exclusiv pe seama metropolelor, mai precis pe seama sistemului mondial de acumulare a capitalului. Or, cum arată Eminescu, metropola, în sine, poate fi cauza unui raport de dependenţă, nu însă a unui regim prădalnic şi parazitar, de pauperizare accelerată a unui popor şi deci de periferializare a unei societăţi. Această cauză revine aproape în exclusivitate păturii superpuse, care consumă enorm şi nu produce nimic în compensaţie, creind în acest sens un sistem de aservire fiscal comercială, care permite unora să

consume fără să muncească în vreme ce-i obligă pe alţii să preia pe seama muncii lor acest consum şi această fiscalitate excesive, preschimbate în poveri fiscale şi în dobânzi ce nu aduc nici un progres societăţii însăşi, antrenând, în plus, o falsificare tragică a întregii vieţi publice, instaurând, adică, domnia formelor fără fond. Acestea, introduse prin imitaţie, costă enorm şi nu aduc nici un progres de civilizaţie poporului înşelat.

2.2. Teoria compensaţiei şi a selecţiei sociale negative. Teoria compensaţiei a lui M. Eminescu este, iată, o alternativă la ideologia burghezo-liberală a egalitarismului indivizilor şi al claselor. Între două clase sociale, cea producătoare şi cea "diriguitoare", trebuie să existe raporturi de compensaţie, subliniază Eminescu. Ni se arată aşadar un alt punct de "eucronie" a gândirii româneşti cu cea occidentală, fără ca gândirea românească să se fi întors la tema romantică a "redescoperirii medievalismului".

"Compensaţia, scrie Eminescu, nu se dă de către o clasă sau un om decât prin munca *intelectuală* sau *muşchiulară*. Munca muşchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitatea producerii acestor obiecte..." (sbl. ns.). Într-o accepţie mai largă, raportul de compensaţie priveşte un echilibru optim între "comunitatea economică" şi "structura trebuinţelor" sau, altfel spus, acest raport cere ca structura trebuinţelor să urmeze îndeaproape procesul "natural" de creştere şi diversificare a structurii şi funcţiilor "comunităţii economice". Altfel, acele trebuinţe, formulate peste structura şi funcţiile comunităţii economice productive, vor deveni parazitare, adică vor atrage cheltuieli necompensate, peste capacitatea "organismului economic" de a le satisface fără să pună în primejdie echilibrul vieţii poporului însuşi. De aceea "elementul parazit al mijlocitorilor" desfăşoară o "activitate care în loc de-a ieftini schimbul de produse îl scumpeşte în mod artificial şi-l scumpeşte în aceeaşi măsură în care-l monopolizează în mâinile sale"[15]. *Acest element parazitar nu "împlineşte necesitaţi", ci creează "trebuinţe" artificiale şi "descompuitoare", negative, provocate prin actul negoţului şi al speculaţiilor şi nicidecum de procesele economice organice. Teoria compensaţiei cere, aşadar, un program de organizare şi de apărare a muncii naţionale şi raţionale.*

"Dar pentru sanificarea noastră, scrie Eminescu, e necesar ca să dispară din viața publică elementele transdanubiene a căror vină publică e dezorganizarea actuală"[16]. Aşadar, teoria compensației cere "mijlocitorilor improductivi" să se lase asimilați în structura diviziunii organice a muncii productive din respectiva societate. În caz contrar, ei vor forma o pătură parazitară, necompensatoare. E clar deci că Eminescu distinge în categoria "păturii superpuse necompensatoare" două "straturi": l) "elementele parazite transdanubiene", care, aşa cum am arătat, provin din dizolvarea Imperiului Otoman (neofanarioții împinşi în suprastructura liberalistă din Principate de valurile diasporei postimperiale), compunând agentul statului artificial, demagogic; 2) elementele venite pe valul "influenței austriece", cuprinzând în special purtători ai capitalului uzurier. În cadrul acestor populații de diaspora Eminescu distinge două categorii: a. meseriaşii şi fabricanții, elemente productive şi organice, care pot intra în raporturi de compensație cu clasa producătoare a societății şi b. "mijlocitorii" dintre producători şi consumatori, cei care prin speculă provoacă trebuințe artificiale, prin parazitism sporesc consumul societății peste puterea şi capacitatea ei organică de producție şi, în consecință, "strică" organizarea socială a muncii. "Negoțul, subliniază Eminescu, (...) e într-atât folositor întrucât sporeşte puterea de muncă şi aptitudinile unui popor. Întrucât împuținează, simplifică şi reduce aptitudinile unui popor el e stricăcios (...). Chiar balanța comercială atât de mult combătută ca o erezie ştiințifică are o însemnătate reală şi dureroasă pentru țările agricole"[17]. Aşadar, în raporturi de compensație cu clasa productiva a societății, cu poporul producător se află numai acel agent social care contribuie la o "economizare de muncă", de "timp şi putere muşchiulară a țăranului". În nici un caz însă o economie de timp care să-l scoată pe țăran din producție transformându-l în "proletar" fără muncă.

"E pentru noi sigur şi de netăgăduit că actualul sistem de exploatare economică poate face loc, sub domnia altor idei, unui sistem de armonie a intereselor, că în locul speculei poate veni industria, şi anume *industria aceea care întregeşte activitatea agricolă şi stă în legătură cu ea*. Un asemenea sistem precum (...) există în Danemarca ar ocupa brațele până acum improductive într-un mod folositor şi lor şi semenilor şi s-ar înlătura gravele neajunsuri ale

disproporţiei de azi dintre clasele producătoare şi cele consumatoare”[18] (subl. ns.).

“...Organizarea actuală a muncii agricole e o formă mult mai oneroasă şi mai vexatoare decât a «clăcii vechi» (…), cu toată egalitatea, biciul subprefectului joacă şi azi pe spatele ţăranului ca-n vremea regulamentului”[19] (subl. ns.).

Teoria compensaţiei este o parte constitutivă a unei teorii mai largi care integrează ideile eminesciene asupra “păturii-superpuse”, cu cele referitoare la “selecţia socială negativă”, ori cu cele privitoare la rolul statului în “armonizarea intereselor” păstrând sugestiile unor teorii ca acelea referitoare la rolul pieţii interne în apărarea de efectele distructive ale comerţului cu străinătatea. Dacă, de exemplu, scoatem din acest context teza “armoniei intereselor” fără a o raporta la teza compensaţiei sociale, nu vom putea sesiza în care punct anume depăşeşte Eminescu “ideile economiştilor germani din epoca bismarckiană, cunoscute poetului în primul rând prin mijlocirea lui Dühring”, sau ideile “socialismului de stat” ale lui Rodbertus “după care interesele claselor erau armonizabile”[20]. Fără a stărui asupra concepţiei lui Eminescu privind statul, atragem totuşi luarea aminte asupra legăturii care trebuie făcută între teoria compensaţiei şi teoria statului. Dacă am limita cercetarea la studiile eminesciene consacrate problemelor statului fără a le corela cu analizele asupra fenomenelor de selecţie socială negativă ori asupra raporturilor de compensaţie socială, şi cu cele referitoare la importanţa pieţelor interne, n-am reuşi să evidenţiem înţelesurile reale şi originalitatea sociologiei eminesciene. În viziunea lui Eminescu, între clasele sociale există “conflicte de interese”, care însă nu pot fi rezolvate exclusiv prin aparatul statului, cum s-a spus îndeobşte de către cei ce s-au referit la această teză (şi cum apare la economiştii perioadei bismarkiene). “Armonizarea” intereselor este posibilă ca fenomen suprastructural numai dacă relaţiile dintre clasele superpuse şi cele producătoare îmbracă forma relaţiilor de compensaţie socială. Întrucât însă la noi “lucrurile stau cu totul altfel”, conchide Eminescu, o asemenea armonizare este imposibilă în respectiva structură a relaţiilor social-economice.

“Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel de organizaţie (...); oameni inculţi, incapabili de-a munci, de-a pricepe un adevăr, fac

demagogie, fură prin subrepțiune şi amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici şi dau iamă bugetului. Fără ştiință, fără merit, fără muncă, mii şi mii de indivizi (...) se superpun poporului românesc, toți având dreptul constituțional de-a trăi din buget, toți având numai exercițiul acestui drept (...)”[21]. Şi în altă parte: “...am dovedit că deasupra poporului român istoric (…) s-a superpus o pătură de populație străină (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naşte un autor, de exemplu, un om de ştiințe sau de litere, un om care să compenseze prin ştiință sau talent munca națională ce-l susține (...). De aci vezi directori de drum de fier ce nu ştiu abecedarul mecanicei; de aci directori de servicii ce abia se ştiu iscăli. În toate ramurile vieții intelectuale şi ale statului, în toate încheieturile organice ale națiunii s-au încuibat paraziți; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc şi se înmulțesc...”

“Existența tuturor acestor oameni costă bani (...). Precum însă aproape singurul producător în țara noastră e țăranul (...), susținerea întregei xenocrații se traduce în muncă țărănească, în bir plătit de țăran sub sute de forme! (...) Suma de putere de care dispune țăranul nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensație; el cheltuieşte din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui; de acolo falimentul puterilor vitale: morbiditatea, mortalitatea....”.

“Azi sunt zeci de mii de oameni cari sub o formă sau alta trăiesc din aceeaşi pungă a țăranului. Sunt în fiecare sat cel puțin zece lefegii, ceea ce face un condei de 40 mii de lefegii; apoi comunele urbane, apoi statul. Dacă vom pune 100000 nu greşim (…) Clasele consumatoare cari nu produc nimic se ridică la un milion (…). Două din trei părți (2/3) din viața sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susține statul şi societatea, care nu-i dă nici o compensație. (...) A, dacă clasele dirigente compensau munca țăranului prin munca lor (...), atunci altceva (...). Dacă cu aceeaşi sumă de putere musculară țăranul, prin instrucție, ar fi ajuns a produce de zece, de douăzeci de ori pe cât produce azi cu instrumente primitive şi cu metode primitive (...), atunci clasele de jos ar fi ținut pas în producțiune cu trebuințele celor dirigente atunci ar fi fost echilibru şi ar fi fost bine. Dar clasele dirigente (...) sunt tot atât de inculte ca şi țăranul, nu sunt în stare să compenseze munca lui”.

“Fără îndoială că şi în alte țări clasele lucrătoare nu sunt bogate, pentru ele e adevărat axiomul stabilit de Turgot că nu vor câştiga decât

minimul necesitaţilor. Dar acolo populaţia e prea mare în raport cu întinderea statului, cu puterea de producţie a pământului. *Cestiunea socială e acolo* înainte de toate *agrară* şi *o rezolvă întrucâtva capitalul industrial care caută a plasa munca ţărei suprapopulate în ţări nepopulate. Dar la noi cestiunea socială e o cestiune de parazitism*" (subl. ns.).

"Clasele muncitoare trebuie scăpate de paraziţi; paraziţii înşişi trebuiesc, prin o riguroasă organizaţie, siliţi la munca la care se pricep (...). *Ceea ce pretindem pozitiv e ca asemenea elemente să nu fie determinante, domnitoare în statul român. Nu ne opunem dacă ele se vor hrăni prin munca proprie, dar nu exploatând munca altora*"[22] (subl. ns.).

Aşadar, prin teoria relaţiilor sociale de compensaţie ni se prezintă un model de "societate naturală" în care se desfăşoară o diviziune a muncii nestânjenită de vreo formă de consum parazitar. Este vorba de distincţia, fundamentală în sociologia eminesciană, între "societăţile naturale", întemeiate pe muncă, în cadrul cărora indivizii contribuie la dezvoltarea naţiunilor din care fac parte, la sporirea "potenţialului lor evoluţionar", şi "societăţile artificiale", care au fost abătute din cursul unei evoluţii normale, pozitive, fiind împinse într-o stare regresivă pe toate laturile (demografic, economic, cultural etc.), datorită consumului parazitar al unor pături superpuse, "strecurate" în organismul productiv al acelor societăţi, pături recrutate dintre elementele declasate interne ori dintre cele care provin prin imigraţie din afara ţării.

"Când vedem milionarii roşii (...) făcând avere fără muncă şi fără capital, nu mai e îndoială că ceea ce ei au, au pierdut cineva şi au pierdut fără compensaţie. *Tertium non datur*. Nu există alt izvor de avuţie decât sau munca, fie actuală, fie capitalizată, sau sustragerea, furtul, fie legal, fie ilegal".

"Rolul muncii intelectuale e foarte mare în ordine economică. În adevăr un drum făcut de inginer a înlăturat sute de piedici din calea carului cu grâu, i-au ieftinit transportul, i-au făcut mai capabil de concurenţă (...). Un agronom, care ar deprinde pe un ţăran, cu aceeaşi cheltuială de forţă musculară, să producă de două, de trei, de zece ori mai mult cu aceeaşi cheltuială de forţă muşchiulară, i-a făcut ţăranului un serviciu (..). Clasele dominante cată deci să compenseze prin

munca intelectuală onestă şi intensivă cheltuiala de muncă ce le susţine”[23].

Pentru Eminescu, cultura se întemeiază pe economie, iar acolo unde economiile sunt în declin şi culturile urmază să decadă mai devreme ori mai târziu. “Sărăcia”, ca cel mai mare rău al unei societăţi, se datorează, în concepţia eminesciană, exploatării de tip parazitar, adică acelei exploatări bazată pe furt de plusprodus, adică pe o însuşire de venit pentru care nu se acordă nimic în compensaţie. “Materia vieţii de stat e munca, scopul muncii, bunul trai, averea, deci acestea sunt esenţiale. De aceea se şi vede care e răul cel mare: «sărăcia»”[24]. Pentru o mai corectă situare a sociologiei conservatoare eminesciene a “complexului european al exploatării parazitare” în contextul culturii critice europene vom prezenta, prin rezumare, cum vedea Rosa Luxemburg, o gânditoare de la celălalt pol, cel socialist, al sociologiei moderne, problema exploatării parazitare, în cadrul teoriei sale privind acumularea mondială a capitalului.

“...Procesul de separare a agriculturii şi industriei este provocat de factori precum impozitele împovărătoare, războiul sau delapidarea şi monopolizarea teritoriilor naţionale şi relevă atât domeniul politicii şi dreptului criminal cât şi al economiei (...); faza imperalistă a acumulării capitaliste presupune datorii externe, construcţia căilor ferate, revoluţii şi războaie (...). Comunităţile înapoiate trebuiau să se desfacă de organizaţiile lor politice desuete, relicve ale economiei naturale şi comerciale simple, şi să-şi creeze un aparat de stat modern adaptat obiectivelor producţiei capitaliste. Tocmai în acest cadru intră revoluţiile turcă, rusă, chineză (...). Împingerea în mâinile capitalului se reflectă aproximativ în dezvoltarea reţelei feroviare (...). Între anii '30 şi '60 ai secolului al XIX-lea construcţia feroviară şi împrumuturile pe care le necesită aceasta au servit pentru a suprima economia naturală şi a extinde economia comercială (...). De altă parte, construcţia feroviară în Africa şi în Asia în cursul ultimilor douăzeci de ani a servit aproape exclusiv obiectivele politicii imperialiste, anume monopolizarea economică şi înrobirea economică a comunităţilor rămase în urmă...

Împrumuturile străine (...) sunt încă legăturile cele mai sigure permiţând vechilor state capitaliste de a-şi prezerva influenţa, de a exersa controlul financiar şi de a face presiuni asupra politicii vamale, străine şi comerciale a tinerelor state capitaliste (…). Există, mai întâi,

un element de uzură (camătă) în orice împrumut, bancherii europeni prelevând între o cincime şi o treime din banii aşa-zişi împrumutaţi. Finalmente trebuie, într-o manieră sau alta, să plăteşti dobânda exorbitantă, dar cum, de unde trebuiau să vine aceste mijloace?

Egiptul trebuie el însuşi să le furnizeze graţie economiei ţărăneşti a *fellahului egiptean* (...). El furniza pământul (...), el asigură în mod egal mâna de lucru sub formă de muncă forţată şi, în plus, el era exploatat fără plată şi trebuia să-şi asigure propriile sale mijloace de subzistenţă muncind de asemenea (...). Dar economia ţărănească a furnizat nu doar pământul şi mâna de lucru, ea a furnizat de asemeni şi banii (...). Cu cât datoria contractată de la capitalul european sporea, cu atât mai mult trebuiau extorcaţi ţăranii...

Enorme cantităţi de pământuri, de mână de lucru şi de produse ale muncii sale au fost finalmente convertite în capital european şi acumulate. În opoziţie cu această sporire fantastică de capital, de o parte, celalalt rezultat economic este ruina economiei ţărăneşti şi sporirea schimburilor de mărfuri alimentate de exploatarea totală a forţelor productive ale ţării (...). Astfel metabolismul economic între ţăranii din Asia Mica, Siria şi Mesopotamia, de o parte, şi capitalul germanic, de alta, s-a desfăşurat astfel: în vilaietele din Kenya, din Bagdad, Basra etc. (...) grâul este mai întâi un simplu produs de subzistenţă al economiei ţărăneşti primitive, supus dijmei percepute de stat pe fermier. Tocmai când este în mâinile fermierului el deja devine marfă şi, ca atare, banii care merg la stat. Aceşti bani nu sunt altceva decât grâul ţăranului convertit; el nu este produs ca marfă. Dar o dată deţinut de stat, el serveşte pentru a plăti construcţia şi funcţionarea drumurilor de fier, adică la realizarea totodată a valorii mijloacelor de producţie, a plusvalorii extorcate ţăranilor şi proletariatului asiatic în construcţia şi în funcţionarea drumului de fier. În acest proces alte mijloace de producţie, de origine germană, sunt egal utilizate: astfel, grâul ţăranului asiatic, convertit în bani, serveşte pentru a transforma în bani plusvaloarea extorcată muncitorilor germani (...). Este metabolismul grosolan şi direct între *capitalul european* şi *economia ţărănească asiatică*, cu statul turc redus la rolul sau veritabil, cel al unui mecanism politic servind a exploata economia ţărănească pentru scopuri capitaliste - funcţie reală a tuturor statelor orientale în perioada capitalismului de stat”[25] (subl.ns.).

3. Societăți "naturale" (organice) şi societăți "artificiale". Civilizație şi semibarbarie. Polemica lui Eminescu, sociolog conservator, cu frații Nădejde, gânditori marxişti

Eminescu este întemeietorul "sociologiei pozitive" (opusă pseudo-teoriilor speculative despre societate) în cultura românească. Programul epistemologic al noii ştiințe se încadrează în marea serie a emancipării spiritului ştiințific european.

"Nu suntem noi aceia cari (...) să ne bazăm în argumentarea noastră pe dogmele dreptului divin, pe ficțiuni istorice, pe umbra cugetată a unor stări de lucruri anterioare. *Fii ai secolului al XIX-lea, nu ne simțim îndreptățiți în cercetările noastre decât de două lucruri: a cita fapte exacte şi a le da o formulă generală*"[26] (subl. ns.).

Cele trei ipostaze ale spiritului tradițional, de care, cum vedem, poetul se delimitează în sociologia lui, îi fuseseră imputate de unii dintre "criticii" săi. Îndelung exersat în spiritul noii valori teoretice, Eminescu a reuşit să dea sociologiei pozitive una din definirile cele mai simple şi mai exacte din câte cunoaştem, pentru a-i preciza specificitatea; "a cita fapte exacte şi a le da o formulă generală" - iată, într-adevăr, trăsătura esențială a sociologiei pozitive. Sociologia pozitivă se înfățişează ca o valoare teoretică opusă sociologiei speculative, care-şi trage esența din constructivismul speculativ al spiritului teoretic. Eminescu socoteşte că sociologia îşi va putea clădi sistemul pe unitatea faptelor, găsindu-le "formula generală". Această "formulă generală" este de fapt legea faptelor sociale.

"Marile fenomene sociale se întâmplă, după a noastră părere, într-o ordine cauzală tot atât de necesară ca şi evenimentele elementare...; "...nu ură putem simți într-un eveniment atât de elementar ca imigrațiunea în masă a unui element etnic care a contractat anume apucaturi economice ce nu ne convin..."[27].

Aşadar, cercetând fenomenele şi găsindu-le "formula generală" (legea) nu trebuie să te laşi cuprins de stări ideosincrazice, afective şi moralizatoare, care sunt ineficiente; în cadrul unei sociologii critice, este necesar să evidențiezi tendințele negative şi să formulezi direcții de acțiune. La baza programului de acțiune enunțat de Eminescu (organizarea muncii agricole, crearea şi apărarea industriei, instaurarea de raporturi noi, de compensație, între clasele consumatoare şi cele producătoare, dezvoltarea şi protejarea pieței interne) găsim sociologia

pozitivă, ştiinţifică, în spiritul căreia sunt cercetate fenomenele exploatării parazitare, în-străinarea plusprodusului, selecţia negativă, predominarea socială şi politică etc., şi în temeiul căreea a putut să desprindă formula generală a acestor fapte, adică legea care le guvernează. A reuşit oare Eminescu să ne ofere formula cea mai generală a faptelor sociale din epoca modernă care să descifreze codul stărilor sociale, înţelesul lor cel mai deplin? A indicat el ce tip de societate se edifică în România şi prin ce se deosebea ea de alte tipuri de societăţi? Credem că da, şi în cele ce urmează vom încerca să dezvăluim acest aspect al viziunii eminesciene. Calea prin care va fi ajuns la acest rezultat s-ar cere ea însăşi cercetată de un specialist. După câte ne-am dat seama, Eminescu a folosit deopotrivă cele două căi proprii sociologiei pozitive din secolul al XIX-lea: analiza comparativ-istorică şi cercetarea directă, statistico-economică a stărilor prezente. Cercetarea istorică s-a îmbinat, în sociologia eminesciană, cu cercetarea actualistă, sincronică, utilizând întreaga recuzită de tehnici (monografii profesionale, rapoarte), monografii sociologice (cum a fost „Ţăranul", o monografie a lui A.V. Millo), statistici demografice şi economice, bugete de timp şi de venituri, convorbiri consemnate direct sau indirect, observaţia sistematică, directă şi indirectă, diagnoze şi profiluri psihologice şi antropofizice etc.). Mulţi dintre cei ce l-au "criticat" pe Eminescu au interpretat studiul comparativ istoric al poetului drept semn al paseismului său.

Dintr-o idee ca cea de mai jos au fost forţate concluzii străine de spiritul întregii sociologii eminesciene:

"Dar acesta-i hotelul (ţara - n. ns.) patrioţilor de meserie şi al străinilor. Patria adevărată, patria lui Matei Basarab e săracă şi ignorantă. Dacă măcar sănătatea ei fizică şi morală n-ar fi adânc atinsă de corupţia păturilor de populaţie străină şi semistrăină aşezată deasupra-i"[28] (subl. ns.).

Pentru Eminescu "epoca lui Matei Basarab este epoca unei civilizaţii româneşti [organice] şi a unei societăţi naturale"[29]. Acum creşte populaţia, se stabileşte o "limbă literară comună întregii naţionalităţi române...", "o unitate ideală cel puţin a răspânditului popor românesc...". De aici nu se poate trage concluzia că Eminescu ar fi fost adeptul unei "întoarceri" la trecut. Iată ce afirma poetul însuşi: "...am repetat de atâtea ori că reacţia în sensul adevărat al cuvântului, reacţia ca încercare a unei reconstrucţii istorice anterioare

fanariotismului, nu mai e cu putință în România şi nu suntem utopişti pentru a cere ceea ce n-ar fi cu putință nici lui Dumnezeu din cer"[30] (subl. ns.).

Când Eminescu se referă la Matei Basarab o face pentru a arăta momentul după care a început ruptura; odată cu epoca fanariotă, poporul a fost împins în suburbia otomană ("mlaştina gospodăriei otomane"). Apoi a urmat a doua etapă, patria istorică a fost împinsă în condiția de "suburbie europeană", ca urmare a regimului instaurat de pătura superpusă, care costă enorm şi nu aduce nici un progres de civilizație organică, reală, în afara celui al formelor imitate, sterpe şi stricăcioase în mai toate planurile.

Față de momentul Matei Basarab, aceste stadii reprezintă, în viziunea eminesciană, un imens pas înapoi. Dar el nu propune întoarcerea la epoca Basarabilor, ci, din contra, propune, în plan teoretic, ca "fiu al secolului al XIX-lea", a "cita fapte exacte" şi a le da o "formulă generală", iar în plan practic militează pentru instaurarea unui regim rezemat pe o "relație a compensației" între clasele societății drept alternativă la fenomenul "păturilor superpuse" parazitare. Față de epoca lui M. Basarab, când poporul român îşi făcea singur istoria, acționând ca un agent unic, într-un complex social, politic şi spiritual organic (popor-oligarhie dinastică), epoca fanariotă deschide era unei istorii comandate, prin instrumentul păturii superpuse, de către "regele Stroussberg" (prototip al agentului capitalismului periferial) şi de alți alți agenți ai păturii superpuse aflați în zona de protecție a marii metropole.

Eminescu se referă la epoca voievodală ca la o epocă socioculturală adoptivă[31], sau, altfel spus, ca la o epocă de manifestare a unui model (pattern) istoric de evoluție organică. Evenimentele de la 1848 au reprezentat o schimbare, dar nu în direcția şi după modelul evoluției organice, ci al "revoluției atlantice", adică al unei revoluții făcută din nevoile claselor urbane, ale unei burghezii de tip occidental, care însă la noi era foarte slab reprezentată. Ca atare, s-a creat terenul liber pentru infiltrarea unei burghezii cu orientare extrovertită, uzurieră şi comercială, care a împins apoi societatea într-o direcție artificială, de evoluție neorganică. ("Ars trebuia *Regulamentul organic* ş-aşa, dar trebuia ars în favorul vechilor instituții româneşti, nu în favorul bagajului de idei cosmopolite şi a priori ale revoluției franceze. Aceasta din urmă a fost o revoluție a burgheziei, deci cu

toată fiinţa şi rădăcinile străine de nevoile şi trecutul ţarii noastre de plugari şi de păstori".)

Un program de reforme, pentru a fi bine orientat, trebuie aşezat în "orizontul" acelei epoci istorice în care românii îşi făureau singuri istoria. Aceasta este epoca voievodală, iar utilizarea ei drept model de construcţie istorică a unei societăţi moderne este esenţa ideii de epocă adoptivă. Eminescu respinge ideea de întoarcere istorică, dar pledează pentru posibilitatea epocilor adoptive, deci a resuscitării tradiţiilor istorice în programele de reforma şi schimbare socială. Deci nu întoarcerea la o "epoca revolută", ci adoptarea unei epoci-prototip, aducerea ei în prezent şi astfel restabilirea firelor rupte ale istoriei organice este esenţa tezei lui Eminescu. Acelaşi înţeles răzbate şi din critica reformelor liberale, care, în optica poetului, încălcau orice fel de tradiţie istorică:

"Un alt proiect (din reformele liberale - n. ns.) de lege ştergea cincizeci de plaiuri c-o singură trăsătură de condeiu. Dar multe din acestea au istoria lor proprie, unele ascund începuturile legendare ale statului român, unele sunt leagănul vechilor şi nouelor noastre oştiri teritoriale şi a eroilor. Ce-nseamnă toate acestea în ochii unor oameni, pentru cari România e numai din întâmplare o patrie, cărora formele ei moştenite nu vorbesc în nici o limbă şi nu au nici un înţeles?[32] (subl. ns.).

Eminescu respinge politica liberală ce apucase "pe clina unor reforme cari nu ţin seama nici de datina ţării, nici de aptitudinile poporului, nici de trecut...". Progresul nu se reduce la simple reforme juridice (schimbarea formelor), ci constă în "excedentul valorii producţiunii peste consumaţiune (...). Să presupunem că am făcut mari progrese, fără a o admite. Aceste progrese sunt lipsite de orice merit căci au costat mai mult decât au produs, ba simulacre, forme goale ale culturii străine, fără nici un fel de fond, beşici de săpun, căci plesnind nimeni n-ar simţi lipsa lor decât bugetofagii, iată progresul făcut"[33] (subl. ns.).

Şi drept dovadă peremptorie a acestei "formule generale" asupra progresului, Eminescu ne oferă studiul intitulat *Progresul mortalităţii poporului român*, bazat pe statistici demografice comparative, în încheierea căruia spune: "E o vorba, «că sistemele trec, popoarele rămân». Iată contrariul, căci, ca la noi la nimenea. La noi poporul trece şi sistemul patriotismului de industrie rămâne"[34].

Eminescu inaugurează în sociologia noastră cercetarea pozitivă a proceselor negative. El lansează termenul de "semibarbarie", cu intenția de a sugera că popoarele din sud-estul Europei fuseseră împinse iarăşi "sub vremi", cum ar zice cronicarul, în starea de "clase exploatate". În această arie regimurile sociale capătă forma "superpunerii" unor grupuri, care-şi făuresc apoi "complexe sociopolitice" de "înstrăinare" a plusprodusului şi "moduri economice" articulate (sus administrația, devenită mod economic de spoliere, jos agricultura, devenită mod economic aservit în forma salahoriei agricole).

Eminescu dă o formulare clară distincției, care se va adânci pe firul gândirii sale, dintre civilizație şi "semibarbarie", cele două "specii de societăți" istorice înălțate pe scena Europei. Această precizare, făcută în focul polemicii cu frații Nădejde*, este rezultatul întregii sale activități de cercetare istorică şi empirică. El arată că între "organizarea raționalistă" (citeşte artificială, impusă din afară) şi "organizarea mai naturală", rezultat al unei cauzalități obiective a devenirii istorice a societăților, există o mare deosebire. Acest al doilea tip de organizare ar fi specific pentru civilizație, pentru

---

* În cuprinsul acestor pagini n-am intervenit cu nimic față de ediția anterioară a cărții de față, tocmai pentru a lăsa cititorului posibilitatea să judece incorectitudinea celor care mi-au reproşat atunci că l-aş fi făcut pe Eminescu marxist. Or în ediția de atunci a cărții prezentam polemica poetului cu marxismul Fraților Nădejde, dovedind astfel, cum am mai arătat în capitolele anterioare, că Eminescu se află la polul opus față de marxişti exact în chestiunea explicării situației societății româneşti. În general, el va critica predispoziția marxiştilor români de a atribui mizeria societăților unei cauzalități derivate din manifestarea capitalului, arătând că acesta a generat în Apus civilizație, încât într-o societate ca cea românească explicația mizeriei şi a pauperizării trebuie dedusă din manifestările păturii superpuse, adică dintr-o variabilă poilitico-spirituală şi nu economică, aşa cum apare la marxişti. Prin urmare, Eminescu regândeşte sociologia societăților orientale într-o direcție opusă marxismului şi nu conformă cu schema acestuia. Criticii ediției anterioare a cărții mele nici măcar nu s-au ostenit să facă lectura cărții până la paginile în care prezentam explicit polemica lui Eminescu în acea chestiune cu marxismul. Să fi fost vorba de lipsa unei instrucții teoretice minimale ori despre carența unei minime onestități în judecarea întregii chestiuni, adică în evaluarea nepărtinitoare a eminescianismului teoretic?!

societatea apuseană, iar primul pentru ***societăţile orientale***. *Eminescu nu este de acord cu ideea, împărtăşită şi de fraţii Nădejde, că, în sine, "organizarea bazată pe capital" este "cauza mizeriei". Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe decăderea economică. În Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decăderea economică, ci dimpotrivă, şi atunci, spune Eminescu, trebuie căutată* ***adevărata cauză specifică****, aceea care generează întâi decăderea economică şi apoi, în strânsă dependenţă de aceasta, degradarea morală, religioasă, culturală şi chiar degenerarea biologică.*

"Noua ni se pare că adevărata cauză a mizeriei e cu totul altundeva (decât în organizarea bazată pe capital şi pe proprietate, aşa cum spun fraţii Nădejde în broşura lor - n.ns.), că ea e în caracterul întregii dezvoltări liberale, începute în secolul trecut, că-şi are temeiul în organizarea raţionalistă în locul vechei organizări mai naturale (...). Sunt aci mii şi mii de oameni cari nu compensează prin nimic munca societăţii ce-i susţine, care în schimbul a patru clase primare sau a Codului Boerescu, învăţat pe dinafară, iau de la naţie în puterea organizării lor în societate de exploatare zeci de mii de franci ca retribuţiuni anuale. Trebuinţele aristocratice ale plebei ignorante, ale plebei liberale, intelectual sterpe şi moraliceşte decăzute, iată ceea ce apasă asupra poporului. *Această presiune nu ar exercita-o nici capitalul moştenit, nici cel câştigat prin muncă proprie*. Acesta e, din contra, totdeauna la dispoziţia muncitorului căci dacă n-ar fi ar rămâne improductiv.

Dacă socialiştii români ar face bine să cerceteze sub câte forme bugetare, fie ale comunei, ale judeţului, ale statului se escamotează şi cel din urmă ban câştigat de omul din popor prin muncă, pentru a hrăni cu el clasa de postulanţi şi de ambiţioşi de rând cari trăiesc din fondul mizeriei comune fără nici o compensaţie pentru aproapele lor, atunci s-ar convinge că răul la noi este cu totul de altă natură".

"*La noi mizeria e produsă în mod artificial prin introducerea unor organizaţii şi a unor legi străine nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a ţarii, organizaţie care costă prea scump şi nu produce nimic"*[35] (subl. ns.).

Aşadar, prin evoluţie organică, Eminescu înţelege acea dezvoltare bazată pe o legătură organica între popor şi clasele

superioare, adică pe un raport de compensație în care poporul produce avuția, iar pătura superioară produce forma de organizare, cultura, adecvate unui raport economic pozitiv, în care beneficiile să depăşească costurile. Raportul de capital permite, după Eminescu, un atare mod de organizare socială. În Europa de sud-est asistăm la o "organizare rațională" bazată pe un raport de "superpunere", în care consumul depăşeşte producția, iar pătura de sus se organizează într-o "societate de exploatare", fără relații organice cu societatea reală şi deci fără un raport economic pozitiv, de compensație. De aceea, modelul analitic pentru "periferie" trebuie să fie altul decât cel specific ariilor metropolitane. Indiferent însă de arie, Eminescu este ferm în a situa civilizațiile şi culturile într-un raport de interdependență cu economia:

"Economiştii observă (...) că însăşi sistemele religioase, oricât de vechi şi întemeiate pe natura morală a oamenilor, suferă modificări, ba se sting chiar şi sunt înlocuite prin altele în urma unei mari decadențe economice, care e întotdeauna însoțită sau urmată de o mare decadență morală".

"Suntem departe de a lăuda inferioritatea condiției sociale a țăranului în timpul "Regulamentului", departe de a dori ca starea veche de lucruri să se mai reîntoarcă în ceea ce priveşte inconvenientele ei. Dar întrucât priveşte dezvoltarea normală, naturală a poporului nostru, întrucât priveşte *proporția suportabilă* între greutățile ce el purta şi buna stare ce rezultă ca beneficiu din acele greutăți, orbi am fi şi nedrepți către părinții noştri dacă n-am constata că acea stare este mult, cu mult mai bună pentru poporul de jos - decât cea actuală. Departe suntem de-a ne face *laudatores temporis acti*. *Defectul principal al organizării vechi era că nu ținea seama îndeajuns de clasa de mijloc*, dar țăranul şi proprietarul mare se aflau amândoi bine (...), *fiind într-un contact perpetuu între* ei (...). Putem zice că şi boierul vechi era țărănos şi țăranul vechi avea un fel de mândrie boierească în el. *De când însă cu emigrațiunea în străinătate* cu *contractarea de obiceiuri străine şi costisitoare*, de când cu *absenteismul* la care sunt supuse în mod egal toate *clasele dirigente* la noi, începând cu părinții bisericii şi sfârşind cu caradalele, *raportul vechiu* a trebuit să se strice (...) Nu mai există altă deosebire între oameni decât cea pe care o stabileşte banul, oricum ar fi câştigat..."[36] (subl. ns.).

Deci e clar că la Eminescu nu este vorba despre un aşa-zis paseism, ci despre o anumită concepţie asupra tipurilor de societăţi. Tipurile de societăţi ar fi cele "naturale", organice şi cele "artificiale", imitative. În cele naturale acţionează o lege de bază, şi anume legea "proporţionalelor dinamice" (care este o lege universală, la Eminescu). Viciul fundamental al societăţii vechi era acela că "nu ţinea seama îndeajuns de clasa mijlocie", ceea ce împiedica realizarea efectelor depline ale legii "proporţionalelor dinamice". O altă expresie a acestei legi este raportul economic pozitiv între clasa productivă şi clasa superioară în baza căruia este absolut necesară o "proporţie suportabilă între greutăţile ce poporul poartă şi bunăstarea ce rezultă, ca beneficiu, din acele greutăţi". Aceasta ar reprezenta un semn al progresului de civilizaţie materială şi morală, căci la Eminescu o "decadenţă economică e însoţită sau urmată totdeauna de o mare decadenţă morală".

Utilizând metoda comparativ-istorică, Eminescu demonstrează că imediat după epoca lui Matei Basarab începe în ţările române era istorică a "societăţii artificiale", în care acţiunea legii "proporţionalei dinamice" este blocată prin instaurarea unui raport economic negativ între clasele de bază şi pătura superpusă fanariotă. Rezultatul instaurării acestui tip de societate este manifestarea unei serii istorice de procese cu semn negativ. Contribuţia majoră a lui Eminescu constă însă în cercetarea pozitivă a celui de-al doilea stadiu al seriei istorice negative, şi anume cel în care poporul român este împins în suburbia Occidentului. Teza sa de bază este că o dată cu epoca modernă axa gravitării noastre se schimbă, fiind împinşi în suburbia occidentală. Agentul care a realizat această răsturnare axială a fost *sistemul liberal*. El a instaurat o oligarhie lumpenburgheză, aservind ţara întâi "regelui Stroussberg" şi apoi altor capitalişti occidentali (inclusiv celor austrieci). În acest context este pusă problema drumurilor de fier, precum şi cea a influenţelor occidentale şi central-europene ("influenţa austriacă", în principal). Analiza lui Eminescu este contribuţia *avant la lettre* la o teorie a acumulării mondiale, cu specificarea locului şi rolului "periferiei", aşa cum tot el a formulat în cadrul sociologiei sale conservatoare teoria spaţiului "periferial" precum şi teoria diferenţei dintre societăţile capitaliste dezvoltate şi cele "artificiale" din periferia Occidentului. *Eminescu demonstrează că adevărata cauză a decadenţei noastre nu este capitalul, ci pătura*

superpusă cu sistemul ei de raporturi negative pe care le întreține cu poporul [și de relații aservitoare pe care le instituie în contactele cu marea metropolă].

4. Metropolă și periferie: suburbiile istoriei

Raportul de capital permite funcționarea unei *relații organice* între clase și totodată dezvoltarea unui raport economic pozitiv prin care se propagă în lume "proporționala dinamică": producție-bunăstare. Teoriile acumulării mondiale a capitalului și teoria schimbului inegal între economiile naționale vin să-i dea dreptate lui Eminescu și nu fraților Nădejde. Într-adevăr, în metropolă funcționează o proporționalitate directă între dezvoltarea forțelor productive și rata salariului. Această situație a fost larg cercetată și ea a stat la baza formulării legii scăderii tendențiale a ratei profitului (adică o propoționalitate inversă între dezvoltarea forțelor productive și rata profitului) ceea ce încă o dată confirmă faptul că, în metropolă, un cuantum istoric progresiv al profitului era orientat spre dezvoltare internă, spre creștere și progres și nu spre consum. În "periferie" însă, așa cum arată Samir Amin și cum arătase, înaintea lui, M. Manoilescu, această lege nu acționează; în speță, între dezvoltarea forțelor productive (acumularea capitalului) și rata salariilor este o relație invers proporțională. Raportul organic a fost rupt sub acțiunea sistematică a unui ansamblu de factori. Eminescu a elaborat teoria "societății artificiale", dezvăluind raportul istoric negativ care se statornicește într-o atare societate între păturile superpuse și poporul producător care este, cum ar zice teoreticienii "capitalismului periferial", "marginalizat", adică scos tot mai mult din civilizație și expus acțiunii directe a legilor oarbe ale naturii: creșterea mortalității, scăderea duratei vieții, degenerarea fizică însoțită de cea morală (deci un masiv proces deculturativ). Rapoartele de teren pe care le folosește Eminescu sunt deosebit de concludente în această direcție: ele atestă intensificarea consumului de alcool, degenerarea fizică, creșterea mortalității etc. De la un anumit prag această lege a raportului istoric negativ între cei care guvernează și guvernanți devine distructivă chiar pentru reproducerea sistemului ca sistem minimal. Astfel că o dată cu decadența populației Eminescu constată totodată și regresiunea potențialului economico-productiv, deci a cuantumului de forțe

productive ale societăţii. Aşadar, un alt aspect al funcţionării raportului economic negativ, deci al abaterii de la legea metropolitană a capitalului, este faptul că în "periferie" se instaurează o tendinţă de comprimare progresivă a capitalului, adică o decapitalizare progresivă a întregii economii, concomitent cu, iată paradoxul, o relativă creştere a ratei profitului în favoarea păturii supepuse, în general. Acest lucru se explică prin adâncirea exploatării poporului, prin scăderea nivelului său de venituri (deci o cădere pe "scara salariilor") şi prin transformarea economiei interne în economie exportatoare de cereale.

Un atare proces este echivalent cu „trecerea" ţării din suburbia otomană în suburbia central-europeană (capitalul german, austriac şi maghiar, englez şi francez). Cu aceasta, Eminescu plasează influenţele culturale, mijlocite de imitaţia metropolei, în lumina lor adevărată. Ele nu aduc un plus de civilizaţie, cum va susţine Lovinescu mai târziu, ci reprezintă pur şi simplu mecanismul de actualizare a raporturilor istorice negative între societăţi şi economii diferite.

Eminescu demonstrează faptul că beneficiile realizate de pătura superpusă se datorează acţiunilor mijlocitoare ale organismului economic internaţional, adică sistemului de raporturi economice negative dintre economiile central-europene şi economiile naţionale sud-est europene, în genere, sistem în care este împinsă şi ţara noastră prin *jocul raporturilor pur politice*.

Eminescu sesizase adevărata faţă, adevărata pondere şi semnificaţie a raporturilor politice în geneza sistemului suburbial-european (instrument de "acumulare dependentă", adică de îmbogăţire a păturii superpuse şi de scurgere a plusprodusului către economiile metropolitane). Fundamentat pe metodele sociologiei pozitive, cercetările lui Constantin C. Giurescu vin să adeverească teoria cauzei specific-orientale a împingerii poporului în starea de "semibarbarie". Stilul lui Eminescu este, evident, incomparabil în ceea ce priveşte caracterizarea sistemelor de exploatare fiscală a popoarelor ţărăneşti.

"Am cunoscut patrioţi (...) cari luau ierbărit pentru găini de la ţărani, ierbărit calculat în bani şi tradus în muncă. Am cunoscut liberali cari pentru păşunea unei oi cereau fruptul de la patru oi. Economiceşte absurd, dară aceste pretenţii absurde se traduceau în cerere de bani, cerere de bani în prestaţiuni calculate pe preţuri de batjocură (...). Astfel poporul incult, dar încolo sănătos şi foarte inteligent, e dat în prada tuturor acelora cari ştiau a înşira două slove

pe hârtie şi-l încadrau în paragrafii unui drept formal, copiat de la popoarele civilizate şi la redactarea căruia alte trebuinţe, alt neam de oameni, *alte condiţii economice prezidaseră*. Capitalul, cel puţin cel mobiliar, avea înainte un caracter istoric tradiţional şi personal. Legăturile între boieri şi ţărani erau istorice, tradiţionale şi personale"[37] (subl. ns.).

În Europa centrală şi occidentală (Anglia, Franţa) sau în alte *societăţi istorice* (republicile veneţiene, Imperiul Roman etc.) se dezvoltă societăţi naturale în care funcţionează raporturi organice între popor şi păturile superioare, raporturi economice pozitive, de compensaţie, şi acţionează principiul "proporţionalei dinamice" ca lege "naturală" a istoriei omeneşti. În contrapoziţie cu aceste tipuri societale globale, societatea din răsăritul Europei este de un alt tip: "este artificială", exploatată de o pătură superpusă, "orbitală" (cosmopolită) în cultură, neistorică în manifestări şi aspiraţii (forme goale), negativă sub raportul civilizaţiei economice etc. Eminescu prezintă, tot comparativ, tipul de raport organic şi compensator, bazat pe identitatea de etnie, cultură, naţionalitate, dintre ţăran şi boier, ca tip de raport social natural, contrapus tipului de raport artificial, în care cele două clase - de sus şi de jos – sunt simplu juxtapuse, fără putinţa unui contact cultural, social, politico-juridic, căci aparţin unor orizonturi culturale diferite (şi uneori chiar unor etnii diferite) etc., încât una este cosmopolită, iar alta este naţional-istorică etc., etc. Deci contra-punerea celor două forme de societăţi istorice de pe pământul României - cea naturală a lui Matei Basarab şi cea artificială (din epoca sa) - are un înţeles strict comparativ şi nu unul paseist, cum s-a susţinut (sau de ideologie romantică).

Eminescu ni se arată a fi sociologul unei naţiuni împinse în relaţii de exploatare parazitară şi la pragurile deznădejdii, iar încercarea de a-l considera un doctrinar romantic al răzeşimii ni se pare cel puţin stângace. El nu cerea întoarcerea la societăţile "stadiului barbar" (barbar, aşa cum s-a reţinut, n-are conotaţie peiorativă, fiind un termen utilizat de către teoriile evoluţioniste pentru a denumi stările anterioare stadiului civilizaţiei), nici la cele ale răzeşimii lui Ştefan cel Mare, nici la stările sociale ale epocii lui Basarab, ci folosea, în cercetarea lui comparativă, aceste societăţi pentru a evalua şi a "măsura" regresul în starea de "semibarbarie", odată cu epoca guvernărilor roşii. Iar de la "semibarbarie" nu se putea "trece" la

barbarie cum s-a crezut în unele interpretări, căci timpul istoric era ireversibil şi, pe deasupra, cele două stări nu se aflau în aceeaşi "linie evoluţionară".

Semibarbaria noastră. Eminescu şi marxismul

Eminescu nu respinge civilizaţia modernă, din contra, el recunoaşte specificul ei ca civilizaţie istorică (deci organică şi bazată pe o economie pozitivă) în cadrul Europei centrale şi nord-vestice. El respinge, în plan sociologic, nu societatea ridicată pe civilizaţia capitalului (pe care o salută şi o apreciază), ci numai tipul de societate artificială ridicată pe temeiul supraexploatării muncii printr-un consum fără o compensaţie pe măsură din partea păturii superpuse, compensaţie care ar fi trebuit să se regăsească în compoziţia şi volumul capitalului. În acelaşi înţeles respinge, în plan teoretic, orice *încercări teoretice*, între care *socialismul fraţilor Nădejde*, de a aplica pe cazul ţărilor române o schemă "cosmopolită şi nihilistă" care susţine că "sentimentele de patrie şi naţionalitate sunt mofturi" şi că "*apăsaţii de pe faţa întregului pământ sunt* ***fraţi şi aliaţi naturali*** *în contra formaţiunilor istorice actuale*". Teoria lui Eminescu este o teorie a "societăţilor artificiale", ridicate pe o "economie negativă" şi împinse în suburbia istoriei europene de către *păturile superpuse,* care , în general, expun popoarele la supraexploatare, în contul unui *supraconsum* şi al înstrăinării plusprodusului către companii străine (de tipul Stroussberg). Eminescu atrage atenţia că starea de suburbie istorică în care e împinsă Europa sud-estică a fost determinate de tendinţa de *egalizare a nivelurilor şi structurii consumului* între diversele economii nu şi *a nivelurilor şi structurii producţiilor*. În timp ce în unele arii nivelul producţiei şi cel al consumului cresc concomitent, în altele, în particular, la noi, pătura superpusă îşi egalizează consumul cu cel al păturilor superioare din Apus pe spezele împingerii capitalului la împuţinare şi a poporului în mizerie, iar a naţiunii la starea de suburbie (de dependenţa faţă de străinătate, cum spune Eminescu). A existat vreodată în aria noastră un tip de societate naturală creatoare de civilizaţie istorică? A existat, spune Eminescu; a fost societatea istorică a Românilor până la epoca fanariotă. Odată cu ea începe seria istoriei negative, deci a decadenţei treptate a poporului

şi naţiunii de la starea de agent al istoriei la starea de "suburbie a istoriei otomane" şi apoi central-europeană. Modele noi de civilizaţie şi tipuri de societăţi naturale, organice, sunt găsite de Eminescu la naţiunile central-europene şi nord-vest europene.

Societăţile evoluează în *mod natural* înspre *progresul potenţei umane*. Există însă situaţii în care popoare întregi, pe durate mai lungi ori mai scurte, sunt împinse într-o *istorie negativă*, adică sunt forţate să parcurgă drumul invers, către regresiunea producţiei, decapitalizarea (declinul) economiilor, prăbuşirea culturilor, declasarea socială, decadenţa moravurilor, degenerarea etnică şi biologică, adică spre o desocializare treptată şi deci către ieşirea din starea de societate organică. Acestea sunt *societăţile artificiale* şi condiţia lor decurge dintr-un *raport* istoric negativ între păturile superpuse şi popoarele peste care acestea guvernează, indiferent de tipul de regim politico-social. Creatoare de civilizaţie sunt numai societăţile care se ridică pe *raporturi economice pozitive*, din care rezultă o "bunăstare", un "beneficiu". Acest lucru e posibil doar acolo unde funcţionează un *raport de compensaţie între clasele societăţii*, astfel încât nici una să nu consume ceva fără a oferi altceva în compensaţie. Când acest raport este tulburat se manifestă seria de procese care conduce la decadenţă morală şi la degradarea rasei, deci la dispariţia poporului respectiv. O astfel de societate este una artificaială, nenaturală.

Prin urmare, Eminescu respinge teza marxistă (şi, prin aceasta, concepţia marxistă întru totul), cu care operau în studiile lor fraţii Nădejde, în temeiul căreia *capitalul* sr fi cauza mizeriei de la noi. Eminescu respinge această idee în articole polemice severe, în care nu numai că le răspunde fraţilor Nădejde, dar, în plus, propune o altă teorie, conform căreia "capitalul" este expresia unui "raport economic pozitiv" (lucru verificat pe cazul societăţilor apusene) şi numai pătura superpusă poate transforma acest raport într-unul negativ. Încât, cauza mizeriei nu e capitalul ci tocmai pătura superpusă (o cauză politică, aşadar, nu una economică).

Eminescu nu este un evoluţionist de şcoală tradiţională, întrucât el consemnează chiar pentru seria istoriei europene ruperea lanţului evoluţiei. Seriile istorice nu sunt obligatoriu evolutive, ci pot consemna şi perioade regresive, când evoluţia este întreruptă. Popoarele care intră într-un atare curent al istoriei vor trece de la

"barbarie" nu la civilizaţie, ci la "semibarbarie", care nu mai este nici "barbarie" (stare natural-organică a societăţii omeneşti corespunzând stadiului anterior trecerii la civilizaţie), dar nu este nici civilizaţie, este o a treia stare: "semibarbarie" în care: "...avem numai viciile civilizaţiei, pe de o parte, numai viciile barbariei, pe de alta. «Semibarbari», iată termenul tehnic pentru starea noastră (...); această stare e de o sută de ori mai rea decât barbaria, nevorbind de răutatea ei în alăturarea cu adevărata civilizaţie (...). Exista ţară în Europa în care descreşterea populaţiei să fie atât de mare ca la noi? Văzutu-s-au o descompunere a obieceelor casnice şi publice în gradul în care există la noi?".

"Dar întrebe-se Alecsandri ce-a câştigat cu operele lui (...) şi câţi l-au citit? Întrebe-se Odobescu şi Hajdeu câţi cititori află în România? (...). Pentru pătura superpusă (...) de la noi nu există nici limbă, nici ştiinţă, nici literatura românească".

"Pe deasupra poporului nostru s-a superpus o pătura străină fără tradiţii, fără patrie hotărâtă, fără naţionalitate hotărâtă, care ne-a escamotat lucrul cel mai scump pe care un popor îl are: *simţul său istoric*, simţul de dezvoltare continuitivă şi organică, acel simţ pentru care în fiece an avem o zi mare: «Moşii».

"Moşii-patres, moşia-patrie, cu orâduielile lor bune şi drepte cu limba lor spornică şi bogată, cu moştenirea lor intelectuală şi socială întemeiată pe o mare epocă eroică şi pe o dezvoltare normală şi sănătoasă, iată ceea ce nu mai avem...".

"Semibarbaria e o stare de degradare, de regres, este *coruperea* unui *popor primitiv* prin *viciile unei civilizaţii străine*. Un popor barbar e bunăoară religios. Civilizaţia lui religioasă adevărată vine atunci când, prin progresul lent al propriei sale maniere de a vedea în materie religioasă, credinţele formale, adesea superstiţioase, se schimbă în convingeri morale. Dar când el admite de la alt popor numai ştergerea credinţei formale fără a o înlocui prin convingerea morală şi religioasă, el rămâne şi fără una şi fără alta, are numai răul civilizaţiei şi răul barbariei, e semibarbar.

Un popor barbar îşi are industria lui de case, meseriile lui, activitatea lui economică sănătoasă, deşi primitivă poate. Când el, în loc de a da dezvoltare propriei sale munci, cumpără obiecte gata de la străini, fără a învăţa cum să devie el însuşi în stare de-a le produce, e semibarbar. Civilizaţia adevărată a unui popor constă nu în adoptarea

cu deridicata de legi, forme, instituții, etichete, haine străine. Ea constă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană, generală, accesibilă tuturor oamenilor în același grad și în același chip, ci fiecare popor își are civilizația sa proprie, deși în ea intră o mulțime de elemente comune și altor popoare. Există deci o civilizație franceză, una engleză, una germană, una italiană. Nu exista însă o civilizație română, și dacă sunt începuturi, ele sunt cu totul individuale și n-au a face nimic cu dezvoltarea generală a lucrurilor. Trecerea adevărată nu e de la barbarie la semibarbarie, căci asta e o trecere spre rău, ci de la barbarie la civilizația adevărată. Semibarbaria nu este o stare organică sau necesară, ci e o boală, un regres, o stare de slăbiciune și mizerie. Dacă pe acest pământ va exista vreodată o civilizație adevărată, va fi aceea ce va răsări din elementele civilizatorii vechi. Nu de greco-bulgara (...) secolului fanarioților se va lega progresul limbei noastre, ci de începuturile sănătoase ale unui Ureche sau Miron Costin, nu de traducerea de legi străine atârnă civilizația juridică, ci de perfecționarea și completarea vechilor și propriilor începuturi de legislațiune și viață juridică. Din rădăcini proprii, în adâncime proprii, răsare civilizația adevărată a unui popor barbar; nu din maimuțarea obiceiurilor străine, a limbilor străine (...). Semibarbaria nu este dar un progres ci un regres din punctul de vedere național și politic”[38] (subl. ns.).

Putem așadar să considerăm că Eminescu este adeptul unei sociologii de concepție dinamică nouă, care ne oferă un instrument analitic ce ne servește pentru studierea situațiilor în care *seria faptelor* de *istorie negativă*, prin care se manifestă „progresul” (în sens hegelian), capătă o intensitate și o extensie dramatice, neîntâlnite în “centrul sistemelor mondiale”. *Teoria separării dialecticii negative de dialectica pozitivă* în cadre spațial-geografice este, după știința noastră, o premieră mondială, așa cum analiza formelor de exploatare în care munca se separă de supramuncă tot în cadre spațiale a fost efectuată pentru prima dată de Bălcescu, de la care Marx a preluat-o, prin intermediul lui Elias Regnault, în teoria sa generală a căilor de acumulare a capitalului.

“Astăzi capitalul e impersonal. O moșie străveche încape pe mâna unui patriot, în genere străin de origine, care caută să scoată lapte din piatră (...). Omul este pentru el nu un compartiot, nu un

conaţional, un ostaş sau cetăţean; e un instrument de muncă, o vită trebuitoare pentru un timp mărginit, până ce o vinde sau o rearendă altuia moşia...”.

“Care e cauza tuturor relelor acestora? Declasarea, nepotrivirea organizaţiei sociale cu starea economică şi cu stadiul de cultură al poporului. Se ia, i se tot ia şi lui nu i se dă nimic în schimb. Pripa cu care s-au introdus reformele, netemeinicia lor, *libertatea dată miilor de Caradale de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare*...” (subl.ns.).

Apare iată deja sensul gherist al regimului neofeudal de aservire sau neoiobag, care îmbină libertatea noului oligarh de a exploata cu libertatea ţăranului de a-şi vinde munca, în care însă nu sunt stipulate şi obligaţiile proprietarului de a oferi ceva în schimbul muncii primite, şi nici dreptul ţăranului de a cere aceste compensaţii. Deci libertate totală pentru unii şi obligaţii, supunere totală, pentru ceilalţi, cum zice Eminescu. În Occident reformele îşi aveau temei intern, în Răsărit ele sunt fără temei economic (tipul de producţie) şi cultural (cultura muncii industriale e absentă) intern. Ele au doar *întemeiere politică*, deci răspund violenţei, arbitrarului şi coerciţiei celor mai pure.

“...lefuri şi sinecuri, întreprinderi fără capăt, lucrări costisitoare, fără nici un folos direct pentru mase, sutele de vagoane făcute pentru a introduce în ţară mii de consumatori străini, împreună cu mărfurile lor, c’un cuvânt lipsa de sentiment de rasă, lipsa de solidaritate între popor şi clasele dirigente, recrutate din Cariagdii şi Basmangii, lipsa de simţ istoric şi naţional ne-au dus unde suntem şi au prefăcut o ţară veche cu trecutul ei cinstit, cu datinele ei oneste într-un han de oaspeţi străini, în care toată organizaţia s-au făcut în favorul străinilor şi pentru a le face traiul cât de neted şi de moale în faţa nimănui, căci numai ca firmă mai e a noastră. Noi nu suntem contra îmbogăţirii celor ce vin şi se aşază în ţară. Cu timpul vor deveni poate cetăţeni buni ai acestui stat. Dar ca de dragul lor să ucidem oamenii noştri proprii, ca de dragul luxului, desfătărilor şi înlesnirilor de traiu să compromitem existenţa fizică şi morală a rasei române, iată ceea ce e neauzit şi neînţeles”[39] (subl. ns.).

Aşadar, concepţia eminesciană despre devenirea istorică a popoarelor şi a culturilor este străină de viziunea evoluţionismului uniliniar, plat şi abstract, ca şi de aceea socialisto-marxistă a fraţilor Nădejde, care găseau în capital cauza mizeriei şi decadenţei. Chiar şi

în cazul în care se referă la o devenire normală a societăţilor (context în care sensurile evoluţioniste nu sunt absente) el arată că "întoarcerea la trecut" nu este decât o "întoarcere parţială".

"Semibarbaria, scrie el (...), e o şcoală produsă prin mediu străin (...). Deci orice civilizaţie adevărată nu poate consista decât într-o parţială întoarcere la trecut, la elementele lui bune, sănătoase, proprii de dezvoltare"[40]. Aşadar societăţile au un "potenţial" propriu de dezvoltare, prezent în toate compartimentele existenţei lor istorice: în limbă, în credinţe, în cutume, în sistemele muncii, ale producţiei etc. Toate acestea sunt forţele productive acumulate ale societăţii. Trecerea la civilizaţie presupune dezvoltarea lor organică, deci o „întoarcere" la fondul intern al societăţii şi nu o „înaintare" îndoielnică prin maimuţărirea obiceiurilor şi formelor străine. Or, în societăţile artificiale are loc un fenomen de diminuare a forţelor productive, de decadenţă a economiei şi a culturii. Acesta este un proces regresiv care duce la "dispariţia popoarelor" şi a culturilor lor istorice. Cauza decadenţei şi a regresului este pătura superpusă, nu capitalul. Modul de utilizare a potenţialului acumulat de om poate duce la progres, dar şi la regres istoric dacă este prost utilizat, dacă e risipit în consumuri necompensate de nimic, de către clasa care guvernează popoarele, ca simplă pătură superpusă. În viziunea lui Eminescu, exploatarea capitalistă parazitară şi prădalnică duce la degenerarea popoarelor, dacă nu este întreruptă prin intervenţii treptate, adică pe căi evoluţionare sau, dacă e prea târziu, pe căi revoluţionare.

Există, iată, două tipuri de exploatare capitalistă: a) una parazitară, care ia mult de la producători şi nu oferă nimic în compensaţie, ruinându-i şi pe ei şi societatea (calea aceasta duce la "semibarbarie" şi distruge economiile producătoare transformându-le în economii exportatoare de "materii prime", neprelucrate etc); b) o exploatare capitalistă productivă, raţionalizatoare, care sporeşte baza de civilizaţie a unui popor. Diferenţa dintre cele două tipuri vine de la pătura superpusă.

"...Oriunde manufactura dispare, precum dispar la noi pe zi ce merge industriile de casă şi meseriile, şi unde creşte necesitatea de-a exporta productele, într-o formă crudă, nepregătită, omul recade în barbarie. În asemenea ţări averea scade an cu an, scăzând necontenit şi valoarea omului...".

"Şi când o rasa a căzut prin inepţii economice, atunci i se scoate ponosul că e leneşă, fatalistă, ignorantă (...). Turcii sunt moametani şi fatalişti, incapabili de a face concurenţa englezilor şi împrejurările acestea ni se citează ca o cauză a slăbiciunii lor crescânde. Cu toate acestea acum o sută de ani turcii aveau aceeaşi religie şi comerţul cu ei era unul din cele mai căutate (...) etc. De religii deosebite şi de origini deosebite, sub alte clime şi latitudini geografice, statele omeneşti se aseamănă numai decât îndată ce li se retrage putinţa de-a diversifica şi a înmulţi ocupaţiile cetăţenilor, de-a le da putinţă de-a se dezvolta orice individualitate. Mărginiţi apoi numai la agricultură, au trebuit să-şi exporte productele în forma cea mai crudă, lucrul prin care pământul osteneşte, productivitatea scade, venitul muncii devine din ce în ce mai mic. Activitatea industrială ne lipseşte, lipseşte piaţa în care braţele să se ofere şi să găsească întrebuinţarea"[41].

Eminescu nu cerea întoarcerea la "barbarie" (întemeiată pe "agricultura de subzistenţă", pe meserii etc., etc.), ci înaintarea spre civilizaţia Apusului. În acest imperativ el, cel care deschidea o nouă serie în cultura românească, seria "culturii critice", se întâlnea într-un punct esenţial cu tema axială a "culturii eroice": imperativul înaintării întru civilizaţia Apusului.

Ideea centrală a doctrinei sociologice a lui Eminescu, pivotul gândirii sale ştiinţifice, este aceea că evoluţia adevărată nu poate merge decât de la "semibarbarie" întru civilizaţie şi nu către barbarie. Nici regresul nu este o simplă "întoarcere" în timpul istoric (absurditate pe care nu i-am putea-o atribui poetului decât ori din neştiinţă ori cu rea credinţă), ci este o *altă linie a istoriei*, care deşi nu înseamnă progres, civilizaţie, nu este însă nici o *întoarcere la stări apuse*, ci un *mers spre mizerie*. Aşadar Eminescu este un sociolog al progresului, care tocmai pentru ca era adeptul unei asemenea concepţii a putut dezvălui tragicul regres al popoarelor supuse exploatării parazitare şi prădalnice.

Ca sociolog al înaintării întru civilizaţie el a gândit tocmai căile progresului istoric, proprii acelui veac: a. organizarea muncii; b. crearea şi apărarea industriei, respectiv dezvoltarea şi organizarea pieţii interne, pe acest temei; c. raporturi sociale de compensaţie între clasele de sus şi poporul producător. Numai pe baza unei economii prospere se poate ridica o civilizaţie. Altfel, calea istoriei va căpăta o

altă direcție, care duce popoarele de la "barbarie" nu la civilizație, ci la "semibarbarie".

Născută grație geniului gândirii teoretice eminesciene, sociologia pozitivă românească ni se înfățișează ca prima mare sinteză științifică, teoretico-reflexivă românească, asupra societății și a civilizației moderne. Fără de această verigă, „lanțul" culturii române moderne se rupe, și orice străduință pe linia înțelegerii manifestării spirituale a neamului românesc în pragul modernității capătă accente tragi-comice și, în fapt, devine imposibilă.

---

[1] M. Eminescu, *Adevărata aristocrație*, în *Opere*, vol. IV, Editura Cultura Românească, București, 1938-1939, p. 105.

[2] M. Eminescu, *De ce s-a retras D-l Brătianu*, în op. cit., p. 97.

[3] M. Eminescu, *Dezvoltarea istorică a României*, în op. cit., p. 113.

[4] Ibidem, p. 68.

[5] M. Eminescu , *Partea decorativă a vieții publice*, în op. cit., p. 119

[6] M. Eminescu, *Patria adevărată*, în op. cit., p. 126.

[7] M Eminescu, *Legea tocmelilor agricole*, în op. cit., p. 365.

[8] Ibidem, p. 365.

[9] M. Eminescu, *Semibarbaria noastră*, în op. cit., p. 323.

[10] M. Eminescu, *Chestiunea Dunării*, în op. cit., p. 335.

[11] Călinescu a încercat între primii să cerceteze substratul social" economic al criticii eminesciene asupra "clasei sterile". După cum se cunoaște, el asocia critica eminesciană cu teoria fiziocratică a lui Quesnay, pe care Eminescu îl studiase și-l folosise în teza "balanței comerciale" dintre țările agrare și cele apusene. Călinescu atrage luarea aminte asupra distincției fiziocratice între "clasa productivă" (cea care "obține roadele pământului"), "clasa proprietarilor" și "clasa sterilă". Desigur că filiația este reală, însă înțelesurile sociologice la Eminescu sunt mult mai ample și mai adânci. Neignorând și nerespingând această filiație, dorim totuși să atragem luarea aminte asupra altui înțeles al "clasei sterile", cel derivat direct din teoria eminesciană asupra exploatării parazitare. Dintr-o prea accentuată apropiere a lui Eminescu de Quesnay (care este reală, evident) G. Călinescu trage unde concluzii prea categorice asupra concepției poetului în privința "claselor mijlocitoare". Astfel, după ce consemnează distincția de tip fiziocratic a sociologiei eminesciene între "factorul producător de bunuri și acela care speculează și transmite bunurile fără a fi participat la producerea lor", Călinescu spune:

"După el (după Eminescu-n. ns.), comerțul e o mișcare parazitară prin care produsul muncii trudnice a țăranului și a proletarului, trecând prin mâinile unui terț, se scumpește atât în dauna producătorului, cât și în dauna consumatorului" (p. 144). Această concluzie călinesciană ar fi valabilă pentru concepția fiziocratică, dar nu pentru aceea a lui Eminescu. El nu numai că nu respinge comerțul, dar chiar, cum se vede din cercetarea noastră, îl socotește salutar, dacă sistemul intern de organizare

este bine pus la punct şi dacă se bazează pe o piaţă internă puternică, dezvoltată. Aşadar, filiaţia quesnaysiană este reală, dar înţelesul tezei eminesciene este altul, integrându-se într-o teorie asupra *complexelor subcontinentale* ale *exploatării parazitare* în care clasa mijlocitorilor” devine sterilă numai în calitatea ei de agent parazitar integral al acestui complex de exploatare (cf. G. Călinescu, *Eminescu şi iudaismul*; *Eminescu la ordinea zilei*; *Eminescu şi clasele pozitive*, în M. Eminescu, *Studii şi articole*, Editura Junimea, Iaşi, 1978, p. 138-152). De altfel, Călinescu nu sesizează distincţia între *capitalismul metropolitan apusean*, pe care Eminescu nu l-a criticat niciodată, şi *capitalismul parazitar*, unicul pe care l-a criticat. Cf. şi *Eminescu şi clasa de mijloc*, în G. Călinescu, op. cit., p. l49-l52. În privinţa concepţiei asupra “păturilor superpuse”, se cuvine subliniat că cea dintâi apreciere corectă a acestei atât de originale teorii eminesciene îi aparţine totuşi lui G. Călinescu: “Numele lui Eminescu a fost foarte legat de teoria «păturii superpuse», interpretată *injust*, ca o atitudine xenofobă. De fapt, folosind un stil polemic violent şi plastic, poetul nu ieşea din poziţiile sale economice. În “pătura superpusa” intră şi “plebea de sus”, alcătuită din proletari ai condeiului. Am văzut că după Eminescu îndreptăţite la existenţă sunt numai păturile care participă prin muncă la promovarea speţei naţiune” - subl. ns. (p. 57). Călinescu a încercat, de asemenea, să urmărească straturile acestei clase superpuse: Orice individ care nu poate intra în categoria întâia, a producătorilor manuali, sau într-a doua, a creatorilor intelectuali, rămâne în clasa nepozitivă a proletariatului condeiului. Aceştia sunt indivizii sterpi, cultivatorii frazeologiei goale, amatorii de slujbe şi politicienii. Calitatea socială sub care apar de obicei este avocatura şi funcţionarismul” (p. 58). Cf. G. Călinescu, *Contradicţiile erei burgheze oglindite în ideologia lui M. Eminescu*, în *Studii eminesciene,* Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965.

Cel care a mers în adâncimea ideii unei stratificări a acestor “paturi superpuse” a fost Ş. Cioculescu. El distinge în compoziţia “plebei” din teoria lui Eminescu trei straturi: “Jos, plebea o alcătuieşte o armată întreagă de postulanţi înregimentaţi politic, ca să capete slujbe de toc felul, în comunele rurale şi la oraşe, pe toată scara administraţiei”. Un al doilea strat ar fi “plebea scribilor semidocţi”, proletari ai condeiului, fără nici o însemnătate pozitivă în stat, fără nici o însemnătate pentru naţie, o clasă de turburători de meserie (I, p. 57), într-un cuvânt “mercenarii presei liberale (...). Este (...) plebes scribax, cu care aproape zilnic polemizează marele poet (...). Uneori (...) scriitorul îi numeşte cenuşeri...”. Şi în fine un al treilea strat, “pe o treaptă mai sus”, unde “plebea se desfăşoară prin pletora imensă de avocaţi, în mare parte cu diplomă în drept, «bon pour Orient», avocaţi fără pricini, care aspiră la scaune, de deputaţi şi apoi la fotolii de miniştri (...). Sunt toţi teoreticieni ai liberalismului, fac politică pentru că n-au clientelă şi fac avere pentru că n-au scrupule” (subl. ns.) (p. 252-253) (cf. Ş. Cioculescu, *Aspecte de critică socială eminesciană*, în *Studii eminesciene*, ed. cit., p. 225-253).

[12] M Eminescu, *Organizarea muncii*, în op. cit., p. 325-357.

[13] Ibidem, p. 352.

[14] Ibidem, p. 354.

[15] M. Eminescu, *Teoria compensaţiei*, în op. cit., p. 292.

[16] Ibidem, p. 295.

[17] Ibidem.
[18] M. Eminescu, în op. cit., p. 307-308.
[19] M. Eminescu, *Era nouă*, în op. cit., p. 80.
[20] cf. G. Călinescu, op. cit., p. 55-56.
[21] cf. M. Eminescu, *Opere*, vol. IV, ed. cit., p. 256.
[22] cf. M. Eminescu, op. cit., p. 208-210, 211, 212, 213.
[23] Ibidem, p. 256.
[24] cf. M. Eminescu, *Opere*, ediția I, îngrijită de I. Crețu, II, p. 202-203, citat și de G. Călinescu, în op. cit., p. 56.
[25] cf. Rosa Luxemburg, *L'accumulation du capital*, citată de A. G. Frank în *L'accumulation dependente*, în A. Gunder Frank, S. Amin, *L'accumlation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975, p. 181-185.
[26] M. Eminescu, *Opere*, vol. IV, ediție îngrijită de I. Crețu, Editura Cultura Românească, București, 1938-1939, p. 126.
[27] M. Eminescu, op. cit., p. 305, 306.
[28] Ibidem, p. 128.
[29] Ibidem, p. l88.
[30] M. Eminescu, *Dezvoltarea istorică a României*, în op. cit., p. 110.
[31] Dezvoltând teoria lui L. Blaga a unor topici "adoptive" I. Em. Petrescu a dezvăluit acel mecanism prin care universul spiritual al unei epoci, grup social, popor chiar își poate trimite rădăcinile într-un "model adoptiv", care e posibil să se afle într-un total dezacord cu modelul instituit (...) în epoca respectivă" (p. 14). În felul acesta, modelul adoptiv devine o "modalitate de concepere" și de "rezolvare" a problemei cu care se confruntă personalitatea sau grupul social aflate în orizontul respectivului model. Formulând ipoteza "epocii adoptive", noi dezvoltăm teza lui L. Blaga, trecută prin interpretarea I. Em. Petrescu, socotind că Eminescu era deplin conștient de posibilitatea așezării actelor de creație culturală (deci inclusiv politice) într-un orizont cultural deliberat ales. Acesta este sensul care ni se pare a se desprinde din maniera în care Eminescu a crezut necesară orientarea opțiunilor politice și culturale ale epocii în spiritul și tradițiile epocii lui Matei Basarab. Considerăm că Eminescu vedea pe deplin posibilă cristalizarea orientărilor generale ale "imaginarului colectiv" (al clasei care deține puterea de a impune reforme) în conformitate cu și în direcția comandata de acele "valori" cu "funcție modelatoare" dezvoltate însă într-o altă epocă. Acest proces de punere în relație a unei activități de creație a epocii prezente cu "valori" dezvoltate într-o altă epocă descrie, în esență, mecanismul pe care noi l-am numit "epoca adoptivă". Aceasta va fi una din pârghiile raportului tradiție-inovație (creație) pe care, cel dintâi l-a cercetat L. Blaga, iar în lucrarea sa consacrată modelelor cosmologice din poezia eminesciană l-a aprofundat I. Em. Petrescu. Cf. L. Blaga, *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977 și celelalte lucrări citate deja. Pentru ipoteza "modelelor adoptive", cf. Ioana Em. Petrescu, *Modele cosmologice și viziune poetică*, Editura Minerva, București, 1978 și *Configurații*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 210-214.
[32] cf. M. Eminescu, op. cit., p. 397.
[33] Ibidem, p. 127.
[34] Ibidem, p. 13.

[35] M. Eminescu, *Socialismul fraţilor Nădejde*, în op. cit., p. 139-140.

[36] M. Eminescu, *Condamnarea organizării noastre sociale*, în op. cit., p. 150-151.

[37] Ibidem, p. 152-153.

[38] M. Eminescu, *Semibarbaria noastră,* în op.cit., p.314, 315, 316, 318-319.

[39] M. Eminescu, op. cit., p. 153, 154.

[40] M. Eminescu, *Semibarbaria noastră*, în op. cit., p. 320.

[41] Ibidem, p. 32l-322.

The Empires, Western World and Romanians (in the great transition)

European Syncronism and Romanian Critical Culture

The presence of several empires in the eastern area of Europe is a historical fact which had an overwhelming effect on the larger and smaller phenomena in Southeast-European societies. Building its entire approach on this thesis, this book follows the effects produced by the "presence" of the empires on the development of the Romanian people and Romanian culture in modern times. In economic terms, the Romanian Principalities were pushed to the periphery of the Ottoman Empire during the Phanariot century, but in the nineteenth century we witness a shift of axis: from the "periphery" of the Empire the economy of the Romanian Principalities was transferred to the "periphery" of the Western metropolis. Therefore, throughout the modern era (from the Phanariot century to the first decade of the twentieth century) there took place an economic "peripherialization" of the Principalities in relation to the Western metropolis. Still, the advance of culture was exempt from this trend. While in the economic sphere, a "peripheralization" actually occurred, in the cultural sphere, the nineteenth century as a whole witnessed a *cultural synchronism* with the major trends of European culture. The transformation of the status of "economic periphery" into a status of European cultural synchronism was the work of "heroic culture" and its men.

This is the general setting in which one could place the Romanian "critical culture" together with its orientations, currents, theories, and personalities. Faced with wide discrepancies as compared to Western Europe in terms of economic condition, the Romanian society, through the agency of its personalities, produced one of the earliest great critical European cultures. The reaction of critical culture was not a mere romantic-agrarian manifestation — as some authors seem to suggest — but a kind of reply to the "center-periphery" relationship; it amounted to a rise of the "periphery", to a extrication of it from a structure subordinate to that sort of "booty capitalism" controlling the Oriental area, as Max Weber called it. Romanian "critical culture" had its own basic moment in Eminescu's

synthesis and further permeated all the currents which the history of modern Romanian culture encompassed in "critical culture." Critical culture developed a Romanian *formula mentis* in a European context having many elements in common (synchronism) but also differences (protochronism) in relation to western culture. It has been a specific Romanian mode of responding to the demands of history which, for the modern period, can be described as *European conjuncture*. In such a conjuncture it is also possible to grasp the model of the Eastern intellectual's involvement in social movement. No Romanian intellectual has ever stood aloof from social movement. He has always been organically linked to the movement of structures, comprehending, criticizing, prophesizing, organizing, building.

Faced with the triple task of modern revolution, the Romanian intellectuals did not step aside when confronted with the rise of capitalism but proposed a theory which was new in the European scene: the theory of "cultural construction" in the countries that were still lagging behind. Hence the conception of a need for great cultural currents which should bear a decisive influence on public spirit, mould it and orient it. Therefore, we should not assume either that a current is readily encompassed in other contemporary currents prevailing in other areas, or that it is isolated from them. We must see how it became connected with those currents, what did it borrow from them, and how did it use whatever it had taken over. These subjects are tackled in Part I of this book, where we introduce the theoretical "program", the hypotheses and the cardinal concepts of our discourse. That section also offers a polemical encounter with the theories which claim that the "peasant societies" in Southeast Europe are allegedly deprived of revolutionary potential, and therefore their modernization was an exclusive product of Western influence. Without disclaiming the part played by that influence, we believe that the contrary holds true: the nineteenth century was a century of revolution also for Eastern Europe. Following a series of revolutions in Eastern Europe, we witness the collapse of the three empires which contested for domination over the Southeast European nations. By shifting the emphasis of interpretation, we disclose the true significance of two famous letters written by Marx and Engels on the question of Eastern Europe.

The series of “Eastern revolutions” was dominated by the “nationalities movement”; hence the configuration of social dynamics in that area had some distinctive features of its own.

The distinction between theory and paradigm enables us to propose a different type of “reading” applied to classical sociological theories (W. Sombart, M. Weber, V. Pareto, etc.) on the subject discussed in this book. Proceeding from that type of reading, it becomes possible to see the dialectical relationship between synchronism and protochronism, and to reveal the leading position of modern Romanian theories as related to the globalistic theories of “peripheral capitalism”.

The tide of history in the area of Southeast Europe can be comprehended as part of the great European historical series, but it cannot be reduced to what Marx described as “the Western movement” of history. It is necessary to reconstruct the historical trends that were born in that area, their original sources being traced to the “nationalities movement”. To perceive the essence of those trends requires an adequate method which is briefly described in Part I.

Part II develops the analysis on the primary level of the series of economic facts, without which the genuine meaning of the cultural and ideological series could hardly be decoded. Keeping our distance from the globalistic theories which consider modern Europe as a compound of two separate worlds - the urban one (Western) and the rural one (Eastern) - we share the assumption that it was not rural structures that caused the lag between Orient! and Occident, but rather the “peripheral (suburbial) trend” which marked the structures of Eastern Europe throughout the modern period. While during the Middle Ages the Romanian Lands were a “secondary center” of the Byzantine world, as it survived after the fall of Byzantium, already with the advent of the “Phanariot century” the Romanian economic structures were also pervaded by a peripheral (suburbial) trend, which pushed the economy of the Romanian countries to the periphery of the Ottoman Empire. The agent of that trend was the prebendal Phanariot regime.

We believe that the starting point of a research project which proposes to reveal the meaning of the modern period should be precisely the Phanariot century. By expanding the area of our analysis

we can come closer to the true significance of critical culture in Romanian history.

The sociologist's "tools" appear to be, in this respect, the only ones that enable us to reconstruct the historical mechanism which will help us to understand the birth of modern structures. This applies both to productive structures, such as the drainage economies, and to social structures, such as the lumpen-aristocracy of the Empire, parasitical superstructures, or the social circulation of social superimposed layers. Chapters 2 and 3 of Part I describe how the Principalities were pushed to the periphery of the Western metropolis, a process which accompanied the emergence of capitalism in this area. This gives us an opportunity to develop our analysis on a third level, covering the series of social behaviors. Comparative research is "shifted" here unto the level of social behaviors prevalent in the two European areas: Western and Eastern. The investigation of the series of facts is supplemented by an investigation of social agents, thus combining explanatory analysis with a comprehensive interpretative analysis.

In Part III we pass from an analysis of the series of economic and social facts to an investigation of cultural facts and of the representative figures in those series.

The first striking fact of the Romanian culture, for instance, in the modern period is a precipitation of the development stages. Only 30 years after the "crisis caused by an awareness of marginality" (well illustrated by C. Radovan of Goleşti), Romanian culture regained its "centrality" and acquired a definite physiognomy in the sphere of major European imagery.

That section (Part III) also investigates, using comparative analysis, the periods of Occidental and Oriental interregnum and the social mechanisms which made it possible to leave that condition behind and to raise European societies to the horizon of a new "symbolic vault". The sensualistic orientation, expressed by a driving desire for material gain characterizing interregnum period, became generalized in Northwestern Europe and the Mediterranean area in the fifteenth and sixteenth centuries. The speculative elements of Pareto's sociological typology, which corresponded to the "entrepreneurial ~ spirit" to be found in the Sombartian model of capitalism, spread throughout European civil society before the emergence of the new bourgeois spirit. New social human types and new forms of conduct

had to come into being in order to supersede the sensualist cycle of the European culture and to introduce a new form of historical rationality. The new type of historical rationality, the rationality of bourgeois domestic economy (*Sancta masserizzia*), acquired its earliest theoretical expression in L. B. Alberti's *Treaty on Family Government*. *Sancta masserizzia* - the model of rational bourgeois household - became the new ideal of the Florence; in the name of that ideal, Europe overcomes the state of interregnum and inaugurated a new historical cycle of the modern man and his culture. New social types of the human being emerged in Europe, foreshadowing and then completing a new form of historical rationality. Among them, the "project maker" became a representative social figure. Three empires survived through all this period in Eastern Europe, delaying the accomplishment of the capitalist project for 300 years as compared to Western Europe. Meanwhile, part of Southeast Europe was absorbed by Turkish domination and the Romanian Lands were engaged in the 200 Years' War against the Ottoman Empire. It lasted till the eighteenth century when, with the advent of the Phanariot rule, they were also absorbed by the Empire's periphery. The 200 Years' War with the Ottoman Empire explains the moment of "Renaissance" from fifteenth to the seventeenth centuries. In the nineteenth century, particularly after the Treaty of Kuchuk-Kainarji, Romanian Principalities were reintegrated in the Western historical cycle. In the course of one century it covered the several stages which the West had to go through for 300 years. Western culture also began to be encountered in the Romanian Lands. That was a period which we describe as the one of "heroic culture". The cycle of modern culture which had been opened in Florence was closed in Bucharest, a city barely liberated from the Phanariot interregnum, with the I. H. Rădulescu's unique work *Santa Cetate* (*Sacred city*).

In *Santa Cetate* we find the Florentine motif of rationality, but I. H. Rădulescu applied it to society only after this motif had already experimented upon Diamant's projects, which - while using Fourier's formula - were offering a typically Albertian answer to the agrarian question. In this context we further single out the phases, social types and representative figures for each series pertaining to the concentrated development of the Romanian society in the modern era.

The final part of the book is devoted to “critical culture”, the opening series of critical theories, and in particular to Eminescu’s theoretical synthesis. The dissolution of empires, a process which covered about two centuries of East-European history, did not lead automatically to the liberation of the nations living in that area; it rather brought about a new form of dependency, this time by the Western metropolies. We described this process as the shifting of peripheral axis: the Romanian Lands moved over from the periphery of the Empire to the periphery of the metropolis. In fact, it was precisely that shifting of axis which, by its real sociological significance, caused a reaction of the domestic native agent; that reaction acquired the form of a new cultural series: the series of “critical culture”.

Mihai Eminescu’s sociology represents a point of synthesis; it is from it that all the lines and directions of modern Romanian thinking would subsequently develop, regardless of their various nuances and interpretations. The theory of superimposed layers, their genesis from the diaspora created socially by the structural reshaping which followed the collapse of empires, the sociology of parasitically exploitation and the drainage of the surplus product by the metropolis, the theory of social compensation, predominance and negative social selection, etc. are all presented at length in this book, with their respective extensions from Gherea to Zeletin and to Madgearu. The priority of Romanian critical theories is also emphasized in relation to quite recent Western theories, to the theories of peripheral capitalism, dependent accumulation and unequal exchange trade, to the series of globalistic theories, and the theories of articulated modes of production and dependent-associated development.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. Amin S., *Sociétés precapitalistes et capitalisme*, în A. Grunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente*, Editions Anthropos, Paris, 1975.
2. Aricescu C. D., *Chestiunea proprietății dezbătută de proprietari şi plugari la 1848*, tip. St. Rasidescu, Bucureşti, 1862.
3. Aricescu C.D., *Istoria revoluțiunii române* de la 1821, Craiova 1874
4. Balandier G., *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 1971
5. Balibar E., *Elements pour une theorie du passage şi Sur la "moyenne" ideale*, în L. Althusser, E. Balibar, Lire le capital.
6. Barițiu G., *Cafeao. Tea. Ciocolată. Mâncăruri patriotice*, în "Foaie pentru minte, inima şi literatură", XXI, 1858, nr. 30.
7. Bazard, *Expozition de la doctrine Saint-Simonienne*, în *Oeuvre de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1877, vol. XLI
8. Bădescu I. şi N. Radu, *De la comunitatea rurală la comunitatea urbană*, Editura ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
9. Bălcescu N., *Opere*, ed. G. Zane, Bucureşti, 1940, vol. II.
10. Beer Adolf, *Die Stuatsschulden und die Ordnung des Staatshaushaltes unter Maria Theresia*, 1894.
11. Berger R., *Mutația semnelor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978.
12. Biliotti A., *La banque imperiale ottomane*, Paris, 1909
13. Blaga L., *Experimentul şi spiritul matematic*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1969.
14. Blaga L., *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977
15. Blaga L., *Trilogia culturii*, Fundația pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944
16. Blaga, L., *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977
17. Botzaris N. *Visions balkaniques dans la preparation de la revolution grecque - 1789-1821*, Geneve-Paris, 1962.
18. Brankovich I., *Precis des evenemenk les plus remarquables de la Moldavie et Valachie pendant l'inssurection grecque du prince Ypsilanti*, Posen, 1828.
19. Brăileanu Traian, *Politica*, Cernăuți, 1928
20. Brown F. Hume, *Scotland in the Time of Queen Mary*, I 904

21. Bukharin N., *Historical Materialisme*, New York, l925.
22. Burkhardt I., *Cultura Renaşterii în Italia*, Bucureşti, 1969
23. Cândea V., *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.
24. Călinescu G., *Contradicţiile erei burgheze oglindite în ideologia lui M. Eminescu*, în *Studii eminesciene,* Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965.
25. Călinescu G., *Istoria literaturii române de la origini şi până în prezent*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941
26. Chernov V, *The Great Russian Revolution*, New Haven, Yale University, l936
27. Chihaia Pavel, *Sfârşit şi început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile Renaşterii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977.
28. Cioculescu Şt., *Aspecte de critică socială eminesciană*, în *Studii eminesciene*.
29. Constantinescu M., *Date noi cu privire la orânduirea tributală* în "Caiete de studii, referate şi dezbateri", 1974.
30. Cornea P., *Originile romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972
31. Densuşianu O., *Opere*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
32. Documente Hurmuzaki, supl. I, vol. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967.
33. Duprat G. L., *La solidarite sociale*, Octav Doin & Fils Editeurs, Paris, 1907.
34. Duran-Drouhin J. L., L. M. Swengrul, I. Mihailescu, *Rural community studies in Europa*, Pergamon Press, vol. I, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt, 1981.
35. Durkheim E., *De la division du travail social*, Felix Alcan, Paris, 1908.
36. Eisensttadt S. N., *Empires*, *Internaţional Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, MacMillan and Free Press, 1968, V, 41.
37. Eliade M., *Fragmentarium*, Bucureşti, 1939
38. Eliade M., *Images et symboles*, Paris, 1952.
39. Eliade M., *Introducere la Bogdan Petriceicu Haşdeu, Scrieri literare, morale şi politice*, ed. critică de Mircea Eliade, Bucureşti 1937, I, p. XXXVI, XXXIX.
40. Eliade M., *Jurnal*, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.

41. Eliade M., *Traite d'histoire des religions*, Paris, 1964
42. Eliade Mircea, *Mephistopheles et L'Androgyne*
43. Eminescu M., *Opere*, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938-1939, p.139-140
44. Eminescu M., *Patologia societăţii noastre*, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938-1939
45. Eminescu M., *Pătura superpusă*, în Opere, vol. IV, ediţie îngrijită de Ion Creţu, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938
46. Eminescu M., *Spre disoluţie şi anarhie*, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938.
47. Engels, *Probleme fundamentale ale Istoriei patriei* şi *Partidului Comunist Român, Tematică, bibliografie, crestomaţie,* Editura Didactică şi Pedagogică; 1981.
48. Frank A.G., *Lumpen-bourgeoisie et lumpen-developpement*, Frangois Maspero, Paris, 1970.
49. Frank A.G., S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975.
50. G. Zane, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, l980
51. Gaudin E., *Du soulevement des nations chretiennes dans la Turquie europeenne*, Paris, 1822.
52. George Sergiu Al., *Arhaic şi universal, India în conştiinţa culturală românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.
53. Georgescu Al. Val., *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1980.
54. Gherea C. D., *Asupra socialismului în ţările înapoiate*, Postfaţă la lucrarea lui K. Kautsky, *Bazele social-democraţiei*, traducere de Albu Bujor Călin, Biblioteca România Muncitoare, nr. 30 Cercul de editură socialistă, Bucureşti, 1911.
55. Gherea C. D., *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemelor noastre agrare*, Bucureşti, 1910
56. Gherea C.D., "Scrieri social-politice", Bucureşti, 1968
57. Giurescu C. C., *Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei române până la 1848*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972
58. Giurescu C. C., *Istoria Românilor*, ed. a III-a, Bucureşti, 1946, p. 420.

59. Goodman G., M. Redlift, *From peasant to proletarian. Capitalism developpement and Agrarian Tranzition*, Basil Blackwood, Oxford, 1981.
60. Gunder Frank A., S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975
61. Gusti D., *Sociologia naţiunii*, în *Opere,* vol. IV, p. 10.
62. Gusti Dimitrie, *Opere*, vol. IV, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti 1970
63. H. Bernstein, *Notes on capital and peasantry*, în "Review of African Political Economy", nr. l0, 60-73, 1977
64. Haşdeu B. P., *Cuvente den bătrâni. Cărţile poporane ale românilor în secolul al XVI-lea în legătură cu literatura poporană nescrisă*, Bucureşti, 1879, II
65. Ibrăileanu G., *Spiritul critic în cultura românească*, în Opere, vol. I, Bucureşti, 1974.
66. Ionescu de la Brad I., *Monografia judeţului Putna*, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1869.
67. Ionescu I. *Studii asupra finanţelor. Împrumutul*, în "Tribuna română", I 1859, 50, nov. 29; *Impozitul*, Ibidem, nr. 54, dec. 31, *Productivitatea pământului Moldovei,* Ibidem, 1860, nr. 65, febr. 11; *Bugetele*, Ibidem, nr. 76, mart. 20 etc.
68. Iorga N., *Istoria Românilor*, vol. VIII, *Aşezământul tipografic "Datina românească"*, Vălenii de Munte
69. Iorga N., *Izvoarele contemporane asupra mişcării lui Tudor Vladimirescu*, Bucureşti, 1921
70. Jinga Victor, *Problemele fundamentale ale Transilvaniei*, Astra-Braşov. 1945 vol. I.
71. Jowitt Keneth (ed.), *Social change in Romania. 1860-1940. A debate on development în an european nation*, Berkeley, Institute of International studies. University of California, 1978
72. Kardiner Abr., R. Linton ş.a., *The psychological frontiers of Society*, New York, 1945.
73. Kogălniceanu M., *Scrieri alese*, ed. îngrijită de Dan Simonescu, Bucureşti, 1955, II.
74. Kuhn Th. S., *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976
75. Lavisse E., *Histoire de France*, vol. IV, Paris, 1911

76. Lovinescu E., *Istoria civilizației române moderne*, Editura științifică, București, 1972.
77. Lukács G., *Ontologia existenței sociale*, vol. I, Editura Politică București, 1982.
78. Luxemburg Rosa, *L'accumulation du capital*, citată de A. G. Frank în *L'accumulation dependente*, în A. Gunder Frank, S. Amin, *L'accumlation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975, p. 181-185.
79. Madgearu V., *Agrarianism capitalism, imperialism. Contribuții la studiul evoluției sociale românești*, Institutul de Arte Grafice "Bucovina", I. E. Torouțiu, București, 1936
80. Madgearu V., *Evoluția economiei românești după războiul mondial. Independența economică*, București, 1940, in special cap. V, VI, VII.
81. Manoilescu M., *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugetarea - Georgescu Delafras, București, 1940.
82. Marino Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1980
83. Marțian D. P., *Societăți economice*, în "Analele economice", 1860, I.
84. Marx K., *Capitalul*, în Opere, vol. 23, 1966, p. 180.
85. Marx K., *Forme premergătoare ale producției capitaliste*, E.P.L.P., București, 1956
86. Marx K., Fr. Engels, *Scrisoarea adresata lui Engels de către Marx din Londra la 30 oct. 1856*.
87. Marx K., *Teorii asupra plusvalorii*, vol. II, Editura Politică București, 1960.
88. Massart și E. Wandervelde, *Parasitisme organique et parasitisme sociale*, Paris, 1898.
89. Milicescu Emilia St., *Gheorghe Lazăr*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
90. Moga A., *L'orientation economique de la Transylvanie*, în «Revue de Transylvanie», 1940.
91. Nef John U., *War and Human Progress*, Norton, New York, 1963
92. Negulescu P. P., *Problema cosmologică* (Scrieri inedite), IV, ediție îngrijită de N. Gogoneață, E.A. R.S.R., București, 1977.

93. Nisbet R. A., *The sociological tradition*, Heinemann, London, 1967.
94. Nisbet R., *Developpmentalism as a Perspective*, în J. C. McKinney şi E. A. Tyryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspective and Developpment*, New York, 1970.
95. Noica C., *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978.
96. Normand Ch., *La bourgeoisie francaise* au XVIIIe siecle, 1908
97. P. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, The Free Press, New York, Collier-MacMillan, Limited, London, ed. 1964, vol. IV.
98. Pareto V., *Traité de sociologie générale*, Payot, Paris, 1932-1933.
99. Parsons T., *The Social System*, The Routledge and Kegan Paul, London, 1964.
100. Pătrăşcanu L., *Reforma agrară în România Mare şi urmările ei*, în Studii economice şi social-politice. 1925-1945, Editura Politica, Bucureşti, 1978
101. Petrescu Ioana Em., *Modele cosmologice şi viziune poetică*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978 şi *Configurații*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981
102. Platon Gh., *Geneza revoluției de la 1848*, Editura Junimea, Iaşi, 1980, cap. III.
103. Popovici D., în Studii literare, vol. IV, *Santa Cetate. Intre utopie şi poezie*, ed. îngrijită şi notată de I. Em. Petrescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
104. Popovici D., *Studii literare*, vol. I,V, *Santa Cetate*. *Între utopie şi poezie*, ediție îngrijită şi note de I. Em. Petrescu, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1980.
105. Puțuri P., *Îndemn la creație*, Editura Politică, Bucureşti, 1988.
106. Racinet C. A., *Le costume historique*, vol. IV, Paris, 1888.
107. Radu M. T., 1821. *Tudor Vladimirescu şi Revoluția din Țara Românească*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1978.
108. Râmniceanu N., *Scrisoarea Munteanului ca răspuns la scrisoarea Moldoveanului*.
109. Rădulescu I. H., *Catehismul socialiştilor*, reprodus integral în: D. Popovici, op. cit., vol. IV, Anexe.
110. Rădulescu I. H., *Echilibrul între antiteze*, Editura Minerva, Bucureşti, 1916.

111. Rădulescu I. H., *Epistole şi acte ale oamenilor mişcării române din 1848*, Preve, Paris
112. Rădulescu I. H., *Scrisori din exil* cu note de N. B. Lacusteanu, Bucureşti, 1891
113. Rădulescu I.H., *Descrierea Europei după Tratatul din Paris*.
114. Rădulescu S M., *Condiţiile şi funcţiile ipotezei în cercetarea sociologică*, teză de doctorat, Universitatea din Bucureşti, 1981
115. Remond R., *Introduction a l'histoire de notre temps*, t. 2: le XIX-[e] siecle. 1815-1914, Edition du Seuil, Paris, 1974.
116. Rey P. P., *Les alliances des classes,* Paris, Maspero, 1973.
117. Roxborough I., *Dependency theory and the sociology of developpment: some theoretical problems*, în “West journal of Sociology and Political Sciences”, vol. I, nr. 2.
118. Sachetti F., *Nouvelle*, 1795, p. 82, 150, 153, apud I. Burkhardt, *Cultura Renaşterii în Italia*, vol. II, Bucureşti, 1969.
119. Schmidt R., “*Der neue Rausubegriff in der Rechtswissenschaft*”, în Raumforschung und Raumordnung, 1940.
120. Simion E., *Dimineaţa poeţilor*, Editura Cartea Româneasca, Bucureşti, 1980.
121. Smelser N. I., S. M. Lipset (eds.), *Social structure and social Mobility* în *Economic Growth*, Chicago, Aldine Press Forthcoming, l966.
122. Sombart W., *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926
123. Sorel G., *Reflexions sur la violence*, Marcel Riviere, Paris, 1930.
124. Stahl H. H., *Teoria şi practica investigaţiei sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974.
125. Stahl H. H., *Theories de C. D. Gherea sur les lois de la pénétration du capitalisme dans les pays retardataires,* în “Review”, II, 1 Summer, 1978.
126. Stahl H.H., *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
127. Toynbee A., *A Study of History,* Oxford, University Press, London, New York, Toronto, 1962 vol. I, cap. 1.
128. Tutuc I., *Împrumuturile publice din România*, *1864-1916*, Bucureşti, 1918.
129. Ungheanu M., “*Teoria formelor fără fond*”, Ed. Porto Franco, Galaţi, 1996

130. Veblen Th., *The Theory of the Leisure class*, New York, 1919, Chicago (în trad. franceză: *La theorie de la classe de loisir*).
131. Wallerstein I., *The Modern World System*, Academic Press, New York, 1974.
132. Weber M., *Economie et société*, Librairie Plon, Paris, 1971, t. I
133. Weber M., *Economy and Society*, Bedminster Press, New York, 1968.
134. Weber Max, *L'ethique protestante et L'esprit du capitalisme (suivi d'un autre essai)*, Plon, Paris, 1964.
135. Wilkinson W., *Voyage dans la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1931.
136. Winterhalder E., *Trecutul prezentul şi viitorul*, în "Românul", III, 1859, nr. 6, ian. 15/27 p. 23; nr. 7, nr. 11, nr. 13
137. Wolpe H., *The articulation mode of production*, Mimeo, Colchester, University of Essex, 1978.
138. Xenopol A. D., *La Theorie de l'histoire*, Leroux, Paris 1908.
139. Xenopol A.D., *Teoria lui Rössler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană*, Ed. Albatros, 1999.
140. Zallony Marc-Philippe, *Essai sur les Fanariots*, Marseille, 1824 în româneşte tradus de I. P. Balş, *Despre fanarioți*, B.P.T., Bucureşti, 1909.
141. Zamfirescu Dan, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
142. Zane G., *Nicolae Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977.
143. Zane G., *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.
144. Zeletin St., *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric* (ed. îngrijită de D. Gusti), Editura Cultura Națională, Bucureşti, 1925.

INDEX DE AUTORI